

IV, 27

- Man denke sich eine Stahlfeder, welche niedergedrückt wird. Es ist an ihr ohne Zweifel ein Streben, das Drückende zurückzustößen; welches Streben in ihr also nach außen geht. Dies wäre das Bild eines wirklichen Wollens, als *Zustandes* des Vernunftwesens; und davon rede ich hier nicht. Welches ist denn nun der nächste *Grund* (nicht etwa die Bedingung) dieses S[t]rebens, als wirklich bestimmter Äußerung der Stahlfeder? Ohne Zweifel eine innere Wirkung derselben auf sich selbst, eine Selbstbestimmung. Im drückenden Körper außer der Stahlfeder liegt doch wa[h]rhaftig nicht der Grund, daß ihm entgegengewirkt wird. Diese Selbstbestimmung wäre, was bei dem Vernunftwesen [/] der bloße *Akt* des Wollens ist. Aus beiden würde, wenn die Stahlfeder sich selbst anschauen könnte, in ihr das Bewustseyn eines Willens entstehen, das drückende zurückzustößen. Aber alles das angezeigte wäre nur unter der Bedingung möglich, daß auf sie wirklich ein Druck von außen geschähe. Eben so kann nach der obigen Argumentation das Vernunftwesen sich nicht zu einem wirklichen Willen bestimmen, ohne mit etwas außer ihm (so nehmlich *erscheint* sich das Vernunftwesen) in Wechselwirkung zu stehen. Davon soll nun hier abstrahirt werden; es ist sonach von dem zuletzt angezeigten Momente hier eben so wenig die Rede, als vom ersten. Wenn nun, daß ich zum Beispiele zurückkehre, von dem äußern Drucke ganz abstrahirt wird, bleibt denn doch etwas übrig, wodurch noch immer die Stahlfeder, als solche, gedacht wird; und was ist das übrigbleibende? Offenbar dasjenige, zufolge dessen ich urtheile, daß die Stahlfeder, sobald ein Druck darauf geschehen wird, demselben entgegenstreben wird; sonach die eigne innere Tendenz derselben, sich zu einem Gegenstreben zu bestimmen, als eigentliches Wesen der Elasticität, und letzter nicht weiter zu erklärender Grund ° aller Erscheinungen derselben, wenn die Bedingungen ihrer Äußerung eintreten. — Der sehr wesentliche Unterschied dieser ursprünglichen Tendenz in der Stahlfeder von derselben im Vernunftwesen wird sich in den folgenden Untersuchungen ergeben. [/]
- 22 Wie wir in dem ¶ zum Beispiele aufgestellten Begriffe absonderten, so haben wir jetzt in dem durch sein Willen begriffenen Ich abzusondern.
- IV, 28 Zuförderst ist der Form ¶ nach die Aufgabe die, das Ich in der gefoderten ¶ Abstraction, als ein *bestehendes*, fixirtes zu denken; daraus folgt, daß dasjenige, wodurch es begriffen, und charakterisirt wird, ein dauerndes und wesentliches seyn müsse. Die Äußerungen und Erscheinungen desselben können sich ändern, weil die Bedingungen, unter denen es sich äußert, sich ändern; aber das unter allen diesen Bedingungen sich äußernde bleibt stets dasselbe. (Daß dieses Denken eines bestehenden selbst auf unsere Denkgesetze sich gründe, daß sonach hier nur das

° Orig. Grndd

¶ Orig. den

¶ SW Form

¶ SW geforderten

Wesen des Ich für das Ich, keinesweges aber das Wesen desselben an sich, als *Dinges* an sich, gesucht werde, wird aus der Bekanntschaft mit dem Geiste der transscendentalen Philosophie vorausgesetzt.)

- Dann soll der Materie ¹ nach das zu denkende der Grund eines absoluten Willens seyn (alles Wollen nemlich ist absolut). ² Was ist es nun? Jeder muß vom Anfange an das gefoderte ³ wirklich mit uns gedacht, die vorgeschriebene Abstraction darin wirklich vorgenommen haben, und jetzt innerlich sich anschauen, was ihm übrig bleibe; was das sey, das er noch immer denkt. Nur so erhält er die beabsichtigte Kenntniß. Der Name kann nichts deutlich machen, denn der ganze Begriff ist bisher so gut, als nicht gedacht, vielweniger bezeichnet. Damit er nun aber doch einen Namen [/] habe, wollen wir das begriffne nennen: *absolute* ²³ *Tendenz zum absoluten*; absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm, Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußern Antrieb. Es ist nicht nur bloße *Kraft* oder *Vermögen*; denn ein Vermögen ist nichts wirkliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine *Reihe* unsers Denkens aufnehmen zu können; was wir aber hier zu denken haben, soll etwas wirkliches, das Wesen des Ich constituirendes, seyn. Doch liegt der Begriff des Vermögens mit darin. Auf die wirkliche Äußerung, die nur unter Bedingung eines gegebenen Objects möglich ist, bezogen, ist es in dieser Beziehung das Vermögen derselben. Eben so wenig ist es ein *Trieb*, wie man den Grund der Elasticität in der zum Beispiele angeführten Stahlfeder nennen könnte; denn der Trieb wirkt, wenn die Bedingungen seiner Wirksamkeit eintreten, nothwendig, und auf eine materiell bestimmte Weise. Vom Ich wissen wir über diesen Punkt noch nichts, und dürfen durch voreilige Bestimmung der künftigen Untersuchung nicht vorgreifen. ^{IV, 29}

- Resultat.** DER WESENTLICHE CHARAKTER DES ICH, WODURCH ES SICH VON ALLEM, WAS AUSSER IHM IST, UNTERSCHIEDET, BESTEHT IN EINER TENDENZ ZUR SEIBSTTHÄTIGKEIT UM DER SELBSTTHÄTIGKEIT WILLEN; UND DIESE TENDENZ IST ES, WAS GEDACHT WIRD, WENN DAS ICH AN UND FÜR SICH OH[/]NE ALLE BEZIEHUNG ²⁴ AUF ETWAS AUSSER IHM GEDACHT WIRD. ³⁰

Anmerkung: Man vergesse nicht, daß das Ich hier lediglich *als Object* betrachtet wird; nicht aber als *Ich überhaupt*. Unter der letztern Voraussetzung wäre der aufgestellte Satz ganz falsch.

¹ SW *Materie* ² Orig. absolut) ³ SW geforderte ²³ Orig. nennen; *absolute*

§. 2.

Es ist so eben gezeigt worden, was das Ich an und für sich selbst *sey*; oder sorgfältiger ausgedrückt: wie das Ich, wenn es lediglich als Object gedacht wird, nothwendig *gedacht* werden müsse.

Aber — ein Satz, den wir aus einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als bekannt und erwiesen voraussetzen könnten — das *Ich* ist etwas nur in so fern, in wiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt) und es ist nichts, als was es sich nicht setzt.¹

Nur einige Worte zur Erläuterung dieses Satzes. Dadurch eben unterscheidet sich ein Ding, und das ihm ganz entgegengesetzte Ich (Vernunftwesen), daß das erstere bloß *sey*n soll, ohne selbst von seinem Seyn das geringste zu wissen; im Ich aber, als Ich, Seyn und Bewußtsey n zusammenfallen soll, kein Seyn desselben statt finden soll, ohne Selbstbewußtsey n desselben, und umgekehrt, kein Bewußtsey n seiner selbst, ohne ein Seyn desjenigen, dessen es [/] sich bewußt ist. Alles Seyn bezieht sich auf ein Bewußtsey n, und selbst die Existenz *eines Dinges* läßt sich nicht denken, ohne eine Intelligenz dazu zu denken, die von dieser Existenz wisse: nur wird dieses Wissen nicht in das Ding selbst verlegt, welches ist, sondern in eine Intelligenz außer ihm; das Wissen vom Seyn des Ich aber wird in dieselbe Substanz verlegt, welche auch *ist*; und nur in wiefern diese unmittelbare Verbindung des Bewußtsey ns mit dem Seyn gesetzt ist, kann man sagen: das Ich *sey* dieses oder jenes.

Dies auf unsern gegenwärtigen Fall angewendet: so gewiß das im vorhergehenden aufgestellte, Wesen des Ich ist, muß dasselbe davon wissen. Es giebt sonach sicher ein Bewußtsey n der beschriebnen absoluten Tendenz.

Es kann vielleicht von Wichtigkeit seyn, dies nicht bloß im Allgemeinen zu wissen, sondern dieses Bewußtsey n selbst noch besonders zu beschreiben. Wir gehen an dieses Geschäft.

A U F G A B E

DES BEWUSSTSEYNS SEINES URSPRÜNGLICHEN SEYNS SICH BESTIMMT BEWUSST ZU WERDEN.

Zur Erläuterung.

Es versteht sich, daß man dessen sich bewußt ist, wovon man redet, und daß beim Philosophiren [/] es sich nicht anders verhalten werde. So wurden wir im

¹ „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“. Vergl. etwa S. 263 (Akad.-Ausg. I, 2, S. 406): „Das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm; sondern es soll sich *für sich selbst* setzen; es soll sich setzen, *als* durch sich selbst gesetzt.“

vorigen §. uns allerdings etwas bewußt. Das Object unsers Bewußtseyns war hervorgebracht durch freie Selbstbestimmung unsers Denkvermögens, vermittelst einer willkürlichen Abstraction.

Nun wird behauptet, daß dasselbe Object *ursprünglich*, d. i. ^a vor allem freyen Philosophiren, für uns vorhanden sey, und sich uns, so gewiß wir nur überhaupt zum Bewußtseyn kommen, nothwendig aufdringe. Ist dies wahr, so ist auch ein ursprüngliches Bewußtseyn desselben vorhanden, nicht gerade als eines einzelnen Objects, in derselben Abstraction, in der wir es so eben aufgestellt haben. Es kann gar wohl in und mit einem andern Gedanken vorkommen, als Bestimmung desselben. IV, 31

Ist denn nun dieses ursprüngliche Bewußtseyn anders beschaffen, als dasjenige, was wir so eben als Philosophen in uns hervorgebracht haben? Wie könnte es doch, da es dasselbe zum Objecte haben soll, und da der Philosoph, als solcher, doch wohl auch keine andere subjective Denkform besitzt, als die gemeinsame und ursprüngliche aller Vernunft.

Warum suchen wir denn also, was wir schon haben? Wir haben es, ohne davon zu wissen; jetzt wollen wir bloß das Wissen davon in uns hervorbringen. Das Vernunftwesen ist so eingerichtet, daß indem es denkt, es in der Regel [/] sein Denken nicht betrachtet, sondern nur das gedachte, sich selbst, als das Subject, im Objecte verliert. Doch liegt der Philosophie alles daran, das Subject, als solches zu kennen, um seine Einflüsse auf die Bestimmung des Objects zu beurtheilen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß die bloße Reflexion zum Objecte einer neuen Reflexion gemacht werde. — Es mag dem Unphilosophen sonderbar, und vielleicht lächerlich vorkommen, daß man eines Bewußtseyns sich bewußt werden solle. Er beweist dadurch weiter nichts, als seine Unkunde der Philosophie, und seine gänzliche Unfähigkeit zu derselben. 27

Genetische Beschreibung des angezeigten Bewußtseyns.

1) Das Ich hat das absolute Vermögen der Anschauung, denn dadurch eben wird es Ich. Dieses Vermögen kann nicht weiter abgeleitet werden, und es bedarf keiner weitem Ableitung. Wie ein Ich gesetzt ist, ist dieses Vermögen gesetzt. — Ferner, das Ich kann ohne weiteres anschauen, und muß ohne weiteres anschauen, was es selbst ist. Die besondere Bestimmung des Vermögens anzuschauen überhaupt, welche hier postulirt wird, bedarf sonach eben so wenig einer Ablei-

^a SW d. h.

IV, 32 tung, oder Vermittelung durch Gründe außer ihm. Das Ich schaut sich an, schlecht-
hin weil es sich anschaut. — Soviel über das Factum, als solches. Jetzt [/]

- 28 2) zur Bestimmung dieses Factum^b: bei welcher wir bei einem jeden auf die selbstthätige Erzeugung dessen, wovon die Rede ist, und auf das innige Anschauen dessen, was ihm in derselben entstehen wird, rechnen.

Das anschauende (intelligente), welches eben durch den postulirten Akt zum intelligenten wird, setzt die oben beschriebene Tendenz zur absoluten Thätigkeit, zufolge des Postulats, als — *sich selbst*; verstehe, als identisch mit *sich, dem intelligenten*. Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach *hierdurch* Wesen einer *Intelligenz*, und kommt unter die *Botmäßigkeit des Begriffs*; und dadurch erst wird sie eigentliche *Freiheit*: Absolutheit der Absolutheit, absolutes Vermögen, sich selbst absolut zu machen. — Durch das Bewußtseyn seiner Absolutheit reis't das Ich sich selbst — von sich selbst — los, und stellt sich hin als selbstständiges.

Es reis't sich selbst von sich selbst los, sagte ich; und ich erkläre zuvörderst diesen Ausdruck. — Alle Anschauung, als solche, soll auf etwas gehen, das unabhängig von ihr da ist, und so da ist, wie es nun einmal angeschaut wird. Nicht anders verhält es sich mit der Anschauung, von welcher wir hier reden, da sie ja doch Anschauung ist. Das Ich als absolutes, soll da liegen und da gelegen haben, ehe es in die Anschauung aufgefaßt wurde; diese Absolutheit soll sein von aller Anschauung unabhängiges Seyn, und Bestehen ausmachen. Wo nun das ange[]schaute et-

- 29 was außer dem Wesen des anschauenden seyn soll, da bleibt der Intelligenz, als solcher, nur das leidende Zusehen. So soll es hier nicht seyn. Das angeschaute ist selbst das anschauende; nicht zwar, als solches, ^c aber es ist mit ihm Ein Wesen, Eine Kraft, und Substanz. Die Intelligenz hat sonach hier nicht bloß das Zusehen, sondern sie selbst, als Intelligenz, *wird* — für sich (wie sich dies versteht, denn nach einem andern Seyn wird hoffentlich niemand fragen) absolute reelle Kraft des Begriffs. ^d Das Ich, als absolute Kraft mit Bewußtseyn reis't sich los — vom Ich, als *gegebenem* absoluten, ohne Kraft, und Bewußtseyn.

IV, 33 Es ist nöthig, bei diesem Hauptgedanken, der vielen schwierig vorkommen wird, von dessen richtigem Verständniß jedoch die Möglichkeit des Verständnisses unsers ganzen Systems abhängt, noch ein wenig zu verweilen.
Denke dir, würde ich den Leser anreden, noch einmal jene Stahlfeder, der wir uns im vorigen §. als eines Beispiels bedienten. Es liegt allerdings in ihr selbst das Princip einer eigenthümlichen Bewegung, welche ihr keinesweges von außen

^b SW Factums ^c SW solches, *) *Anm. der SW* *) unmittelbar als solches — (*Marg. des Verf.*).

^d SW Begriffs. *) *Anm. der SW* *) Es werden *Augen* eingesetzt dem Einen — (*Marg. des Verf.*)

kommt, sondern vielmehr der Richtung, die sie von außen erhält, widersteht. Dennoch würdest du Bedenken tragen, das, was du bisher immer *Freiheit* genannt hast, und was du wohl mit vollem Rechte so nennen magst, der Stahlfeder zuzuschreiben. Woher diese Bedenklichkeit? Solltest du etwa antworten: der Wider-

5 stand er[/]folge aus der Natur der Stahlfeder, und aus der Bedingung, unter 30 die sie gesetzt ist, daß ein Druck von außen auf sie geschehe, ohne Ausnahme, nach einem nothwendigen Gesetze; wenn die ersten beiden Data gesetzt seyen, so könne man auf einen Widerstand der Feder im voraus sicher rechnen, und ihn vorhersehen; und darin möge der dir verborgne Grund liegen, warum du es nicht

10 über dich erhalten könntest, der Stahlfeder Freiheit zuzuschreiben: solltest du so antworten, so will ich dieses Hinderniß entfernen: Ich will dir erlauben, diese Nothwendigkeit, und Gesetzmäßigkeit in der Stahlfeder wegzudenken, und anzunehmen, daß einmal, man weiß nicht warum, sie dem Drucke nachgebe, ein

15 andermal, man weiß eben so wenig warum, sie demselben entgegenstrebe. Willst du nun die so gedachte Stahlfeder *frei* nennen? Ich erwarte dies keinesweges. IV, 34 Weit entfernt, daß dir die Verknüpfung des Begriffs der Freiheit mit ihrem Begriffe erleichtert wäre, ist dir etwas absolut undenkbares angemuthet — das blinde Ohngefähr; und du bleibst dabei, daß du zwar nicht wissest, wodurch die Stahlfeder zum Widerstande bestimmt sey; daß sie aber denn doch dazu bestimmt

20 sey, keinesweges *sich selbst* dazu *bestimme*, mithin nicht für frei zu achten sey. Was magst du denn doch bey deinem bestimmt *seyn*, im Gegensatze eines *sich selbst bestimmens* denken, und was magst du für die Möglichkeit des letztern doch eigentlich fodern? Wir wollen [/] uns dies deutlich zu machen suchen. 31

— Da du mit dem zuletzt versuchten Gedanken eines freien Dinges, als eines von

25 dem blinden Ohngefähr abhängigen Dinges, überhaupt nicht umgehen, und dir dabey in der That gar nichts denken konntest, ohne daß dir dadurch die Beilegung der Freiheit erleichtert wurde, so wollen wir bei dem zuerst aufgestellten stehn bleiben. In diesem Falle, sagst du, ist die Stahlfeder zum Widerstande gegen den auf sie geschehenen Druck *bestimmt durch ihre Natur*. Was heißt dies? Wir

30 fodern* nemlich hier nicht von dir, daß du eine außer dir liegende Kenntniß haben, oder durch weitschreitende Folgerung entfernte Resultate finden sollst. Worauf es hier ankommt, das denkst du wirklich schon in diesem Augenblicke, und hast es von jeher gedacht, ehe du dich zum Philosophiren entschlossesst; du sollst dir nur klar machen, was du wirklich denkst, bloß dich selbst verstehen lernen

35 — Die Natur des Dinges ist sein festgesetztes Bestehen, ohne innere Bewegung, ruhend, und todt, und so etwas setzest du nothwendig, wenn du ein Ding,

* SW fordern

und eine Natur desselben setzest; denn ein solches Setzen ist eben das Denken eines Dinges. In diesem ruhenden unwandelbaren Bestehen hast du es nun schon mit begriffen, es liegt in ihm als prädestinirt, daß unter einer gewissen Bedingung eine gewisse Veränderung erfolge, denn — du hast ja, wie du sagtest, gleich anfangs ein *festgesetztes unwandelbares* gedacht. Dies ist die Natur des Dinges, die gar nicht von ihm [/] abhängt; denn das Ding ist ja selbst seine Natur, und die Natur desselben ist ja das Ding; so wie du das eine denkst, denkst du nothwendig das andere mit, und du wirst hoffentlich nicht das Ding vor seiner Natur *vorher* seyn lassen, damit es selbst seine Natur bestimme. — Hast du aber einmal die Natur desselben gesetzt, so gehst du in deinem Denken von einem Seyn (der Natur) zu einem Seyn (ihrer Äußerung unter einer gewissen Bedingung) durch lauter Seyn, eine stetige Reihe hindurch; oder, wenn man die Sache subjectiv ansieht, und die Bestimmung deines Denkens dabei beobachtet, deine Anschauung ist immerfort gebunden, und bleibt gebunden, sie hat fortdauernd nur das Zusehen, und es ist kein Moment in der Reihe, da sie sich zum selbstthätigen Hervorbringen erheben dürfte; und dieser Zustand deines Denkens eben ist es, den du den Gedanken *der Nothwendigkeit* nennst, und durch den du dem Gedachten alle Freiheit absprichst.

Es ist sonach der Grund gefunden, warum du in unserm, und ähnlichen Fällen schlechterdings keine Freiheit zu denken vermochtest. Objectiv ausgedrückt: alles Seyn, das selbst aus einem Seyn herfließt, ist ein nothwendiges Seyn, keinesweges aber ein Product der Freiheit; oder subjectiv: durch Anknüpfung eines Seyns an ein anderes Seyn entsteht uns der Begriff eines nothwendigen Seyns. Hieraus kannst du nun auch durch Gegensatz schließen, was du eigentlich [/] foderst *f*, um Freiheit zu denken, die du doch denken kannst, und von jeher wirklich gedacht hast. Du foderst *f* ein Seyn — nicht ohne allen Grund, denn so etwas kannst du gar nicht denken; sondern dessen Grund nur nicht wieder in einem Seyn, sondern in etwas anderm liege. Nun giebt es außer dem Seyn für uns nichts anders, als das Denken. Das Seyn, das du als Produkt der Freiheit zu denken vermöchtest, müßte sonach etwa aus einem Denken hervorgehen. Wir wollen sehen, ob unter dieser Voraussetzung die Freiheit begreiflicher werde.

Wenn etwas nicht bestimmt *sey*, sondern sich *bestimme*, so wolltest du es für frei gelten lassen. Ist dieses thätige Bestimmen, unter der Voraussetzung, daß die Bestimmung durch ein Denken *s* geschehe, begreiflich? Ohne Zweifel; wenn man nemlich nur fähig ist, das Denken selbst zu denken, und nicht etwa den Begriff zu einem Dinge macht. Denn dasjenige, was die Ableitung eines freien aus einem

- Seyn unmöglich machte, daß nemlich ein fixirtes Bestehen gesetzt war, fällt hier gänzlich weg. Das Denken wird gar nicht, als etwas bestehendes, sondern als Agilität, und bloß als Agilität der Intelligenz gesetzt. — Es müsse etwas sich *selbst* bestimmen, um als frei gedacht werden zu können, *foderdest*^b du; nicht etwa nur
- 5 nicht von außen, sondern auch durch seine Natur nicht, bestimmt seyn. Was bedeutet dieses *selbst*? Es wird dadurch offenbar eine Doppelheit gedacht. Das [/] Freie soll seyn, ehe es bestimmt ist, — ein von seiner Bestimmtheit unabhängiges
- 10 Daseyn haben. Darum kann ein Ding nicht gedacht werden, als sich selbst bestimmend, weil es nicht eher ist, als seine Natur, d. i. der Umfang seiner Bestimmungen. Wie so eben gesagt, was sichⁱ *selbst* bestimmen sollte, müßte in einer gewissen Rücksicht seyn, ehe es ist; ehe es Eigenschaften, und überhaupt eine Natur hat. Dies läßt nur unter unsrer Voraussetzung, unter ihr aber sich sehr wohl denken. Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seyns, vor dem reellen Seyn vorher, und in dem erstern liegt der Grund des zweiten. Der Begriff eines gewissen Seyns geht diesem Seyn vorher, und der letztere ist vom
- 15 erstern abhängig.
- Unsere Behauptung ist sonach die, daß nur *die Intelligenz* als *frei* gedacht werden könne, und daß sie bloß dadurch, daß sie sich als Intelligenz faßt, frei werde; denn nur dadurch bringe sie ihr Seyn unter etwas, das höher ist, als
- 20 alles Seyn, unter den Begriff. Es dürfte jemand einwenden: es sey ja sogar in unsrer eignen Argumentation, im vorhergehenden §., die Absolutheit, als ein Seyn, und gesetztes, vorausgesetzt, und die Reflexion, die jetzo^k so große Dinge thun solle, sey ja offenbar selbst durch jene Absolutheit bedingt, habe sie zum Object, und sey weder Reflexion überhaupt, noch diese Reflexion, ohne Vorausset-
- 25 zung eines Objects, und dieses Objects. Aber es wird sich an seinem Orte [/] ergeben, daß selbst diese Absolutheit zur Möglichkeit einer Intelligenz überhaupt erfordert^{k'} werde, und aus derselben hervorgehe; daß sonach der so eben aufgestellte Satz sich auch umkehren lasse, und man sagen könne: nur ein *freies* kann als *Intelligenz* gedacht werden, eine Intelligenz ist nothwendig frei.
- 30 Wir gehen zurück zu unserm Vorhaben.

IV, 37

35

INDEM, ZUFOLGE DES POSTULATS, DAS ICH JENE TENDENZ ZUR ABSOLUTEN THÄTIGKEIT ALS SICH SELBST ANSCHAUT, SETZT ES SICH ALS FREI, D. H. ALS VERMÖGEN EINER KAUSALITÄT DURCH DEN BLOSSEN BEGRIFF.

^b Orig. foderdest SW fordertest ⁱ Orig. sieh ^k SW jetzt ^{k'} SW erfordert

Die Freiheit ist, nach Kant ², das Vermögen, einen Zustand (ein Seyn und Bestehen) absolut anzufangen. ³ Dies ist eine vortrefliche Nominal-Erklärung. Doch scheint im allgemeinen die Einsicht dadurch nicht viel gewonnen zu haben; denn es sind über die Freiheit noch immer beinahe lauter falsche Begriffe im Umlaufe. Es war nemlich die noch höhere Frage zu beantworten, *wie* denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne, oder wie sich denn das absolute Anfangen eines Zustandes denken lasse, welches einen genetischen Begriff der Freiheit gegeben, — diesen Begriff vor unsern Augen erzeugt hätte. Dies ist von uns so eben geleistet worden. Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an nichts angeknüpft, denn das endliche vernünftige Wesen denkt nothwendig nur
 36 [/] vermittelnd, und anknüpfend.¹ Nur wird er nicht an ein anderes Seyn angeknüpft, sondern an ein Denken.

Um aber den Begriff so aufzustellen, muß man freilich den Weg der Wissenschaftslehre gehen, und zu gehen vermögen, von allem Seyn als solchem, (von der Thatsache) abstrahiren, und von dem, was höher ist, denn alles Seyn, von dem Anschauen und Denken (von dem Handeln der Intelligenz überhaupt) ausgehen. Derselbe Weg, der in der theoretischen Philosophie allein zum Ziele
 IV, 38 führt, das Seyn (es versteht sich, für uns) zu erklären, macht auch allein eine praktische Philosophie möglich. Hierdurch wird auch der oben gebrauchte Ausdruck: das Ich stellt sich selbst selbständig hin, noch klärer. Die erste Ansicht dieses Satzes: das Ich nimmt alles, was es ursprünglich ist, (es ist aber ursprünglich nichts, als frei,) in die Anschauung, und den Begriff seiner selbst auf, ist schon vollkommen erklärt. Es liegt aber in ihm noch mehr. Alles nemlich, was es in der *Wirklichkeit* seyn kann, wo der Begriff Erkenntnißbegriff wird, und der Intelligenz nur das Zusehen bleibt, hängt doch ursprünglich vom Begriffe ab. Was es je werden soll, dazu muß es sich selbst durch den Begriff machen, und was es je seyn wird, dazu wird es sich durch ihn gemacht haben. Es ist in jeder Rücksicht sein eigner Grund, und *setzt*, auch in praktischer Bedeutung *sich selbst* schlechthin. [/]
 25

¹ SW anknüpfend so lange fort, bis er *das Denken* selbst ergreift.

² Kant, Immanuel, 1724—1804. ³ Kant, Immanuel: „Critik der reinen Vernunft“, Dritte verbesserte Auflage, Riga 1790, S. [473]: „[...] Freyheit im transcendentalen Verstande, als eine besondere Art von Causalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nemlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen“.

ES SETZT SICH ABER AUCH NUR ALS EIN VERMÖGEN.

37

Dies muß streng erwiesen werden, und es ist des strengsten Beweises fähig. — Nehmlich, die Tendenz zur absoluten Thätigkeit fällt, wie wir gesehen haben, in die Botmäßigkeit eines Intelligenten. Das Intelligente aber, als solches ist (*wie*
 5 *jeder in der Anschauung seiner selbst als Intelligenz finden muß, und keinem erwiesen werden kann*) absolut sich selbst bestimmend, bloße *reine Thätigkeit*, im Gegensatzes alles *Bestehens, und Gesetzseyns*, wie fein es auch gedacht werden möge; sonach keiner Bestimmung durch seine etwanige Natur, und Wesen, keiner Tendenz, Triebes, Inclination, oder des etwas fähig. Mithin ist eine solche Inclination,
 10 wie fein sie auch gedacht werden möge, auch nicht in der Thatkraft möglich, die in der Botmäßigkeit einer Intelligenz ist, in wiefern sie in derselben ist; sondern diese Thatkraft wird dadurch ein bloßes reines *Vermögen*, d. h. lediglich ein solcher Begriff, an welchen eine Wirklichkeit, als an ihren Grund, im Denken sich anknüpfen läßt; ohne das mindeste in ihm liegende Datum, *was für*
 15 *eine Wirklichkeit dies seyn werde.*

DAS RESULTAT UNSERER GEGENWÄRTIGEN UNTERSUCHUNG IST IN DEN OBEN-
 STEHENDEN SÄTZEN BESTIMMT ENTHALTEN, UND BEDARF KEINER BESONDERN AUS-
 ZEICHNUNG. [/] IV, 39

§. 3.

38

20 Es muß im vorhergehenden §. befremdet haben, daß aus der Reflexion auf eine Tendenz ein Bewußtseyn abgeleitet worden, welches gar nichts einer Tendenz ähnliches bei sich führt; und daß der eigentliche Charakter dieser vorher aufgestellten Tendenz ganz bei Seite gesetzt zu werden scheint. — Das letztere darf nicht geschehen. Das Ich ist, nach dem Grundsatz, worauf unser Raisonement im
 25 vorhergehenden §. sich gründete, nur das, als was es sich setzt. Das Ich soll ursprünglich eine Tendenz seyn. Dies heißt gar nichts gesagt, und ist in sich selbst widersprechend, wenn es nicht *für sich selbst* diesen Charakter haben, sich desselben nicht bewußt seyn soll. Es ist sonach gar nicht die Frage: *ob* ein solches Bewußtseyn im Ich vorkommen werde; wohl aber bedarf dies einer sorgfältigen
 30 Untersuchung, *wie* dieses Bewußtseyn seiner Form nach beschaffen seyn möge. Wir werden die geforderte ^a Einsicht am zweckmäßigsten dadurch uns erwerben, daß wir dieses Bewußtseyn unter unsern Augen entstehen lassen.

^a SW geforderte

Sonach ist unsere Aufgabe folgende:

ZU SEHEN, AUF WELCHE WEISE DAS ICH SEINER TENDENZ ZUR ABSOLUTEN SELBSTTHÄTIGKEIT, ALS EINER SOLCHEN, SICH BEWUSST WERDE.

Vorerinnerung.

Im vorigen §. gingen wir so zu Werke, daß wir eine Reflexion auf das vorliegende objective Ich schlechthin postulirten, wozu wir das unstreitig[?]ge Recht hatten, da ja das Ich nothwendig Intelligenz, und sich selbst unbedingt anschauende Intelligenz ist. Wir, die philosophirenden, waren bloße Zuschauer einer Selbstanschauung des ursprünglichen Ich; was wir aufstellten, war nicht unser eigner Gedanke; sondern ein Gedanke des Ich; der Gegenstand unsrer Reflexion war selbst eine Reflexion. 5
39
IV, 40 10

Wir rechnen im gegenwärtigen §. gleichfalls, wenn wir nur unsre Aufgabe zu lösen vermögen, bei einer solchen ursprünglichen Reflexion des Ich anzukommen; nur können wir mit ihr nicht anheben. Denn durch das bloße Postulat einer Reflexion kommt nichts anders zu Stande, als was wir schon haben, und womit wir aus dem vorher angezeigten Grunde uns nicht begnügen können; das Bewußtseyn eines bloßen Vermögens, keinesweges aber einer Tendenz, oder Triebes. — Daß ich den Unterschied zwischen beiden Reflexionen kurz angebe: die vorher beschriebene Reflexion war schlechthin möglich; die gegenwärtig aufzuzeigende ist ihrer Möglichkeit nach erst zu begründen; und diese Begründung geschieht eben durch unser Philosophiren, welches (wenigstens vorläufig) für nichts anderes, als für ein Philosophiren gelten soll. 15
20

Wir gehen an die Lösung unsrer Aufgabe.

1) DIE GESETZTE TENDENZ ÄUSSERT SICH NOTHWENDIG ALS TRIEB, AUF DAS GANZE ICH. [?]

25

40 So denkt nicht das ursprüngliche Ich; so denkt der Philosoph, indem er seine obigen Sätze sich selbst klar entwickelt.

Eines besondern Beweises bedarf diese Behauptung nicht; sie ergiebt sich durch bloße Analyse dessen, was ^b §. 1. festgesetzt worden. — Die Tendenz ist gesetzt

^b Orig. dessen; was

als Wesen des Ich; sie gehört sonach, auch als solche, nothwendig zum Ich, und in das Ich, und kann nicht weggedacht werden, ohne daß das Ich selbst aufgehoben werde. Aber sie ist, als bloße Tendenz, *Trieb*: reeller innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbstthätigkeit ^c. Ein Trieb aber, der als wesentlich, bestehend, unaustilgbar gesetzt wird, treibt; und dieses ist seine Äußerung: beide Ausdrücke sagen ganz dasselbe.

Wenn wir nun das Ich, in welchem der Trieb ist, und auf welches er sich äußert, *bloß objectiv* denken, so ist die Wirkung des Triebes ohne weiteres verständlich; er wird, sobald nur die äußern Bedingungen eintreten, eine Selbstthätigkeit bewirken; gerade wie es bei der Stahlfeder auch ist. Die Handlung wird aus dem Triebe erfolgen, wie das bewirkte aus seiner Ursache. — Ja, denken wir selbst die Intelligenz zu ihm hinzu, doch so, daß sie abhängig sey von der objectiven Beschaffenheit, diese aber nicht von ihr, so wird der Trieb von einem Sehen, die That von einem Entschlusse begleitet werden, welches alles, wenn die Bedingungen gegeben sind, mit derselben ^d Nothwendigkeit erfolgt, mit welcher die That erfolgte. [/]

Wir können das Ich in Beziehung auf den Trieb so objectiv denken, und werden es zu seiner Zeit so denken müssen; an diesem Orte aber würde diese wiederholte Absonderung in einem Begriffe, den wir schon zusammengesetzt haben, nur zerstreuen, und zu nichts dienen. Der systematische Gang erfordert ^e, das zulerzt gefundene, so wie es gefunden ist, weiter zu bestimmen; und sonach ist das Ich hier nicht objectiv, sondern so wie es im vorigen §. aufgestellt ist, subjectiv und objectiv zugleich, zu denken. Dies bedeutet die Benennung des *ganzen* Ich, der wir uns im obenstehenden Satze bedienen. — Die Thatkraft ist in die Botmäßigkeit der Intelligenz gekommen, durch die Reflexion, wie wir erwiesen haben; umgekehrt, die Möglichkeit der Reflexion hängt wieder ab von dem Vorhandenseyn einer Thatkraft, und ihrer Bestimmtheit; dies war es, was wir voraussetzten. Diesen Begriff seiner selbst kann man nun zwar *theilweise* fassen, wie er so eben aufgestellt ^e worden, so daß man nur das objective denke, als abhängig vom subjectiven, dann das subjective denke, als abhängig vom objectiven; aber nimmermehr kann man ihn ganz fassen als Einen Begriff.

Es ist nöthig, hierüber sich noch etwas weiter zu verbreiten; besonders da wir auch sonst nirgends über diesen Punkt uns ausgelassen haben: (außer einem

^c Orig. Selbstthätigkeit^d Orig. derselbeu^e Orig. angesetzt^e SW erfordert

- IV, 42 Winke im Phil. Journal. V. B. S. 374.¹⁾ „Man könnte hier noch weiter erklä-
 42 ren [...] wollen, entweder die Beschränktheit[“] u. s. w.) Die Ichheit besteht in der
 absoluten Identität des subjectiven, und des objectiven (absoluter Vereinigung des
 Seyns mit dem Bewußtseyn, und des Bewußtseyns mit dem Seyn) wird gesagt.
 Nicht das subjective, noch das objective, sondern — eine Identität ist das Wesen 5
 des Ich; und das erstere wird nur gesagt, um die leere Stelle dieser Identität zu
 bezeichnen. Kann nun irgend jemand diese Identität, als sich selbst, denken?
 Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, muß man ja eben *jene Un-*
terscheidung zwischen subjectivem, und objectivem vornehmen, die in diesem Be-
 griffe *nicht* vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt 10
 kein Denken möglich. — So denken wir nie beides zusammen, sondern *neben*
 einander, und *nach* einander; und machen durch dieses *Nacheinander denken*,
 wechselseitig eins von dem andern abhängig. So kann man sich allerdings nicht
 wohl enthalten zu fragen: *bin* ich denn darum, weil *ich mich denke*, oder *denke*
ich mich darum, weil ich *bin*. Aber ein solches weil, und ein solches darum findet 15
 hier gar nicht statt; du bist keins von beiden, weil du das andere bist; du bist über-
 haupt nicht zweierlei, sondern absolut einerlei; und dieses undenkbare Eine bist
 du, schlechthin weil du es bist.
 Dieser Begriff, der nur als die Aufgabe eines Denkens zu beschreiben, nimmer-
 43 mehr aber zu den[...]/ken ist, deutet eine leere Stelle in unsrer Untersuchung an, 20
 die wir mit X. bezeichnen wollen. Das Ich kann sich selbst an und für sich, aus
 dem aufgezeigten Grunde, nicht begreifen: es ist schlechthin = X.
 Dieses ganze Ich nun, in wiefern es nicht Subject ist, und nicht Object, sondern
 Subject-Object, (welches selbst nichts anders bedeutet, als eine leere Stelle des Den-
 kens,) hat in sich eine Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit, welche, wenn sie von 25
 IV, 43 der Substanz selbst abgesondert, und als Grund ihrer Thätigkeit gedacht wird, ein
 Trieb ist, der sie treibt. — Sollte jemand über unsre Befugniß, diesen Trieb auf das

¹⁾ Abk. für Philosophisches Journal. V Band Seite 374.

¹⁾ Vergl. „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches Sys-
 tem haben.“ In: „Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ Fünften Ban-
 des Viertes Heft, Jena und Leipzig 1797, S. 374/75 (Akad.-Ausg. I, 4, S. 242): „Man könnte hier
 noch weiter erklären wollen; entweder die Beschränktheit meiner als des Reflectirten, aus der
 nothwendigen Beschränktheit meiner, als des Reflectirenden, so daß ich mir endlich würde, weil
 ich nur das Endliche denken kann; oder umgekehrt die Beschränktheit des Reflectirenden aus der
 Beschränktheit des Reflectirten, so daß ich nur das Endliche denken könnte, weil ich endlich bin;
 aber eine solche Erklärung würde nichts erklären; denn ich bin ursprünglich weder das Reflecti-
 rende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich
 bin beides in seiner Vereinigung; welche Vereinigung ich freilich nicht denken
 kann, weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere.“

ganze Ich zu beziehen, noch einigen Zweifel haben, so läßt sich derselbe, durch eine hier allerdings verstattete Theilung des Ich, leicht heben. Nemlich; indem das Ich, nach dem vorhergehenden §. auf sich reflectirt, setzt es das in seiner Objectivität liegende als sich selbst; auch in wiefern es reflectirend, oder subjectiv ist.

- 5 Nun ist im objectiven ohne allen Zweifel ein Trieb; dieser wird durch die Reflexion auch ein Trieb auf das subjective; und, da das Ich in der Vereinigung von beiden besteht, ein Trieb auf das ganze Ich.

- Wie aber dieser Trieb auf das ganze Ich sich äußere, läßt hier sich schlechthin nicht bestimmen; um so weniger, da ja dasjenige selbst, worauf er geht, absolut unbegreiflich ist. Nur negativ läßt sich soviel sagen, daß er nicht mit ['] Nothwendigkeit, und mechanischem Zwange treiben könne, da ja das Ich, als subjectives, welche Subjectivität zum Ganzen ja wohl mitgehört, seine Thatkraft unter die Botmäßigkeit des Begriffs gebracht hat, der Begriff aber schlechthin nicht durch einen Trieb, noch durch irgend etwas ihm ähnliches, sondern nur durch sich selbst
- 15 bestimmbar ist.

2) AUS DIESER ÄUSSERUNG DES TRIEBES ERFOLGT KEINESWEGES EIN GEFÜHL, WIE MAN DER REGEL NACH ERWARTEN SOLLTE.

- Das Gefühl überhaupt ist die bloße unmittelbare Beziehung des objectiven im Ich auf das subjective desselben, des Seyns desselben auf sein Bewußtseyn: das Gefühlvermögen ^s der eigentliche Vereinigungspunkt beider; jedoch, wie aus unsrer obigen Beschreibung hervorgehet, nur in sofern, in wiefern das subjective betrachtet wird, als abhängig vom objectiven. (In wiefern umgekehrt das objective betrachtet wird, als abhängig vom subjectiven, ist der Wille der Vereinigungspunkt beider.)

- 25 Man kann sich dies so deutlicher machen: Das objective im Ich wird ohne alles sein Zuthun durch Freiheit, bewegt, bestimmt, verändert, gerade so wie das bloße Ding auch verändert wird. Da nun aber das Ich gar nicht bloß objectiv ist, sondern in demselben Einem ^b, und ungetheilten Wesen mit ihm das subjective vereinigt ist, so entsteht nothwendig mit der Veränderung des erstern ['] zugleich
- 30 auch eine Veränderung des zweiten, also ein Bewußtseyn dieses Zustandes, welches Bewußtseyn aber als eben so mechanisch hervorgebracht erscheint, wie der Zustand selbst. Von der ⁱ Vorstellung, in welcher da, wo das vorgestellte ein wirkliches Seyn ist, das anschauende sich gleichfalls bloß leidend findet, ist das Gefühl dadurch unterschieden, daß beim letztern gar kein Bewußtseyn des Denkenden,

IV, 44

45

^s SW Bewußtseyn, und das Gefühlvermögen ^b Orig. Einem ⁱ Orig. er

der innern Agilität ist, welches bei der erstern in Absicht der Form des Vorstellens allerdings statt findet. In der Vorstellung bringe ich allerdings nicht das Vorgestellte, wohl aber das Vorstellen hervor; in dem Gefühle weder das Gefühlte, noch das Fühlen. — Schärfer lassen sich diese Unterschiede durch Begriffe nicht bestimmen, und selbst die hier gegebenen Bestimmungen sind ohne Sinn, wenn man sie sich nicht durch Anschauung seiner selbst in diesen verschiednen Zuständen deutlich macht. Dergleichen Beschreibungen sollen nicht etwa die Selbstanschauung ersetzen, sondern nur sie leiten.

Nun wird tiefer unten sich allerdings eine Bestimmung des bloß objectiven Ich durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit zeigen, und aus dieser Bestimmung auch ein Gefühl abgeleitet werden. Hier aber soll nach obigem gar nicht von der Bestimmung des bloß objectiven, sondern von Bestimmung des *ganzen* Ich=X. geredet werden. Kann nun aus dieser Bestimmung ein Gefühl entstehen? [/]

46 Zu einem Gefühle wird, unsrer Beschreibung zufolge, vorausgesetzt, theils die Abhängigkeit des bloß objectiven von einem Antriebe, theils die Abhängigkeit des subjectiven von diesem objectiven. Hier ist die letztere Abhängigkeit gar nicht als möglich gesetzt, denn beide, das subjective und objective sollen gar nicht als verschieden, sondern sie sollen als absolut Eins betrachtet werden, und sind als absolut Eins bestimmt. Was nun dieses Eine sey, und was seine Bestimmung sey, verstehen
IV, 45 wir nicht, wie schon oben erinnert, und der Grund davon angegeben worden. Um nun doch etwas zu verstehen, bleibt uns nichts übrig, als von einem der beiden Theile, in welche wir zufolge unsrer Schranken uns selbst nothwendig zertrennen, anzufangen. Am schicklichsten fangen wir, besonders da wir bei dem Ich stehen, in wiefern das objective in der Botmäßigkeit des subjectiven seyn soll, bei dem subjectiven an.

25 Sonach, das Ich als Intelligenz, wird ganz sicher durch den Trieb unmittelbar bestimmt. Eine Bestimmung der Intelligenz ist ein Gedanke.

Also

3) ES ERFOLGT ABER AUS DER ÄUSSERUNG DES TRIEBES NOTHWENDIG EIN GEDANKE.

Sollte gegen den so eben angegebenen Grund dieser Behauptung erinnert werden, was wir oben selbst sagten: die Intelligenz ist, als solche absolute Agilität, und gar keiner Bestimmung [/] fähig, sie *bringt* ihre Gedanken hervor, aber es können keinesweges Gedanken in ihr hervorgebracht werden; so müssen wir auf das folgende verweisen, wo der Satz, auf den sich unsre gegenwärtige Behauptung gründet, eingeschränkt werden, und sich zeigen wird, daß beide sehr wohl
35 neben einander bestehen können. Es leidet sonach keinen Zweifel, daß überhaupt

ein solcher Gedanke statt habe, und wir haben es nur damit zu thun, ihn selbst genau, und bestimmt kennen zu lernen.

a) Wir untersuchen ihn zunächst seiner *Form* nach.

- Ein *bestimmtes* Denken, dergleichen ja das hier zu beschreibende ist, erscheint als
 5 bestimmt entweder ^k durch ein Daseyn, wenn das gedachte ein wirkliches Objekt seyn soll. Der Gedanke fällt dann unserm Bewußtseyn nach so aus, wie er ausfällt, weil das Ding so beschaffen ist. Oder ^l das bestimmte Denken ist bestimmt durch ein anderes Denken. Dann sagen wir, es erfolge aus diesem andern Denken, und wir bekommen Einsicht in eine Reihe von Vernunftgründen.
- 10 Keiner von beiden Fällen hat hier statt. Der erste nicht, weil ja überhaupt keine objective Bestimmung, nicht einmal die des objectiven Ich, sondern die des ganzen Ich gedacht wird, welches wir zwar freilich nicht begreifen, doch aber davon soviel wissen, daß es nicht als lediglich objectiv zu betrachten sey. Der zweite
 15 nicht, weil in diesem Denken das Ich sich selbst [/] denkt, und zwar nach seinem Grundwesen, nicht etwa mit Prädicaten, die aus diesem abgeleitet sind; der Gedanke vom Ich aber, und besonders in dieser Rücksicht, durch kein anderes Denken bedingt ist, sondern selbst alles andere Denken bedingt.
- Sonach ist dieser Gedanke durch gar nichts außer sich, weder durch ein Seyn, noch durch ein Denken, sondern absolut durch sich selbst bedingt, und bestimmt.
 20 Es ist ein erstes, unmittelbares Denken. — So befremdend eine solche Behauptung auf den ersten Anblick vorkommen mag; so richtig folgt sie aus den aufgestellten Prämissen, und so wichtig ist sie, sowohl für die besondre philosophische Wissenschaft, die wir hier aufstellen, als für die ganze Transscendental-Philosophie; sie ist daher sorgfältig einzuschärfen. — Zunächst wird dadurch überhaupt das Denken
 25 seiner Form nach absolut; wir erhalten eine Reihe, die schledthin mit einem Gedanken anhebt, welcher selbst auf nichts anderes gegründet, und an nichts anderes angeschlossen wird. Denn daß wir so eben im Philosophiren diesen Gedanken weiter, durch einen Trieb, begründet haben, hat keinen Einfluß auf das *gemeine* Bewußtseyn, welches mit ihm anhebt, und keinesweges ein Bewußtseyn der aufgestellten Gründe ist; wie wir auch nachgewiesen haben. Wir wissen auf diesem
 30 Standpunkte weiter nichts, als daß wir eben so denken. — So mußte es sich denn auch verhalten in einer ^m Verbindung, in welcher das Seyn vom Denken abhängig, und die reelle Kraft unter der Botmäßigkeit des Begriffs stehen soll. Es ist dabei noch dies anzumerken, daß dieses Verhältniß des subjectiven zum objectiven wirklich das ursprüngliche Verhältniß im Ich sey, und daß das entgegengesetzte, wo der Gedanke von dem Seyn abhängen soll, sich erst auf dieses gründe,

^k SW entweder ^l SW Oder ^m Orig. einet

und davon abgeleitet werden müsse; welches in andern Theilen der Philosophie nachgewiesen wird, und auch in unsrer Wissenschaft tiefer unten in Anregung wird gebracht werden müssen. — Dann ist insbesondre der hier zu beschreibende Gedanke seinem Inhalte nach, absolut; es wird so gedacht, schlechthin weil so gedacht wird. Dies ist von besondrer Wichtigkeit für unsre Wissenschaft, damit man nicht, wie es so oft geschehen ist, verleitet werde, das Bewußtseyn, daß " wir 5 Pflichten haben, — denn als dieses wird der zu beschreibende Gedanke sich zeigen — weiter zu erklären, und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen; welches unmöglich ist, und der Würde, und der Absolutheit des Gesetzes Eintrag 10 thut.

Kurz: dieses Denken ist das absolute Princip unsers Seyns; durch dasselbe constituiren wir schlechthin unser Wesen, und in ihm besteht unser Wesen. Unser Wesen ist nemlich nicht ein materielles Bestehen, wie das der leblosen Dinge, sondern es ist ein Bewußtseyn, und zwar ein *bestimmtes* Bewußtseyn; das gegenwärtig aufzuzeigende. [/] 15

- 50 Daß wir so denken, wissen wir unmittelbar; denn Denken ist ja eben unmittelbares Bewußtseyn der Bestimmung seiner selbst, als Intelligenz; und hier insbesondre der Intelligenz, lediglich, und rein als einer solchen. Ein unmittelbares Bewußtseyn heißt *Anschauung*; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung mit Recht *intellectuelle Anschauung*. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche *ursprünglich*, und *wirklich*, ohne Freiheit der philosophischen Abstraction, in jedem Menschen vorkommt. Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen ° intellectuellen Anschauung; die bloße Anschauung der innern absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt 25 gedacht. 25

IV, 48

- b) Wir beschreiben den zu untersuchenden Gedanken seinem *Gehalte* nach. 30 Das ganze Ich ist bestimmt durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit, und diese Bestimmung ist es, welche in diesem Denken gedacht wird. Aber das ganze Ich läßt sich nicht begreifen, und eben darum auch nicht unmittelbar eine Bestimmtheit desselben. Nur durch wech[/]selseitige Bestimmung des subjectiven durch das objective und umgekehrt, läßt der Bestimmtheit des ganzen sich annähern; und diesen Weg wollen wir einschlagen. 35

Zuförderst, denke man das Subjective durch die Objectivität bestimmt. Das Wesen der Objectivität ist ein absolutes, unveränderliches Bestehen. Dies auf das Subjective angewandt, giebt ein beharrliches unveränderliches, oder mit einem andern Worte, ein gesetzlich nothwendiges Denken. Nun ist der bestimmende Trieb der zur absoluten Selbstthätigkeit. Als Inhalt des abgeleiteten Gedankens ergäbe sich sonach dies, daß die Intelligenz, sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben müßte.

- Jetzt denke man sich das objective bestimmt durch das subjective. Das subjective ist das im vorhergehenden §. beschriebne Setzen eines absoluten aber völlig unbestimmten Vermögens der Freiheit. Dadurch ist das beschriebne objective bestimmt, hervorgebracht, bedingt; der angezeigte Gedanke ist nur unter der Bedingung möglich, daß das Ich sich als frei denke. Beides durch einander bestimmt: jene Gesetzgebung äußert sich nur unter der Bedingung, daß man sich als frei denke, denkt man sich aber als frei, so äußert sie sich nothwendig. — Hierdurch ist denn auch die oben zugestandne Schwierigkeit eine Bestimmtheit des denken-
den als solchen zuzugeben, gehoben. Der beschriebne Gedanke dringt sich nicht unbedingt auf, denn dann hörte das Denken auf, ein Denken zu seyn, und das subjective würde in ein objectives verwandelt; sondern er dringt sich nur auf, in wiefern mit absoluter Freiheit etwas, nemlich die Freiheit selbst, gedacht wird. Dieser Gedanke ist eigentlich nicht ein besonderer Gedanke; sondern nur die *nothwendige Weise*, unsre Freiheit zu denken. ^p So verhält es sich mit aller übrigen Denknöthwendigkeit. Sie ist nicht absolute Nothwendigkeit, dergleichen es überhaupt nicht geben kann, da ja alles Denken von einem freien Denken unsrer selbst ausgeht, sondern dadurch, daß überhaupt gedacht werde, bedingt.
- Noch ist zu bemerken, daß dieser Gedanke, zwar nicht mit unserm Bewußtseyn, aber zufolge der so eben geschehenen Ableitung desselben, sich auf einen Trieb gründe, sonach den Charakter des Triebes beibehalten müsse. Dieser Charakter aber ist der eines Postulats. — Der Inhalt des abgeleiteten Gedankens läßt sonach kürzlich sich so beschreiben: wir sind genöthigt zu denken, daß wir schlechthin durch Begriffe mit Bewußtseyn, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewußtseyn unsrer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit. [/]

Der Strenge nach ist unsere Deduction geendigt. Der eigentliche Endzweck derselben war, wie bekannt ist, der, den Gedanken, daß wir auf eine gewisse Weise

^p SW denken *). Anm. der SW *) Dies ist sehr bedeutend. — (Margin. d. Verf.)

handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt, als nothwendig abzuleiten; nachzuweisen, daß, wenn überhaupt ein vernünftiges Wesen angenommen werde, zugleich angenommen werde, daß dasselbe einen solchen Gedanken denke. Dies wird für die Wissenschaft eines Vernunftsystems, welche selbst ihr eigener Zweck ist, schlechterdings erfordert ¹.

5

Es werden aber durch eine solche Deduction auch noch mancherlei andere Vortheile erreicht. Abgerechnet, daß man nichts ganz und recht versteht, als dasjenige, was man aus seinen Gründen hervorgehen sieht, und daß sonach nur durch eine solche Ableitung die vollkommenste Einsicht in die Moralität unsers Wesens hervorgebracht wird; wird auch durch die Begreiflichkeit, die der sogenannte categorische Imperativ dadurch erhält, der Anschein einer verborgnen Eigenschaft, (*qualitas occulta*) den er bisher, freilich ohne *positive* Veranlassung des Urhebers der Vernunft-Kritik ², trug, am besten entfernt, und die dunkle Region für allerhand Schwärmereien, die sich dadurch darbot (z. B. eines durch die Gottheit lebhaft angeregten Sittengesetzes, u. dergl.) am sichersten vernichtet. Es ist sonach um desto nöthiger, die Dunkelheit, welche etwa auf unsrer eignen Deduction ruhen möchte, und welche wir, so lange wir in den Fesseln des systematischen

IV, 50 10 15

54 Vortrags gingen, nicht füglich heben konnten, durch [/] freiere und mannichfaltige Ansichten vollends zu zerstreuen.

Man kann den Haupt-Inhalt unsrer so eben gegebenen Deduction so fassen. Das vernünftige Wesen, *als solches betrachtet*, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun, schlechthin nichts: was es werden soll, dazu muß es selbst sich machen, durch sein eignes Thun. — Dieser Satz wird nicht bewiesen, und ist keines Beweises fähig. Es wird jedem vernünftigen Wesen schlechthin angemuthet, sich selbst so zu finden, und anzunehmen.

25

So also, wie ich es jetzt beschrieben habe, denkst du dich, würde ich den Leser anreden. Was denkst du denn nun da eigentlich, wenn du das beschriebne denkst. Ich muthe dirnehmlich nicht an, aus dem gesetzten, und zugestandnen Begriffe herauszugehen; sondern durch bloße Analyse dir denselben nur deutlich zu machen.

30

Das vernünftige Wesen soll alles, was es je wirklich seyn wird, *selbst* hervorbringen. Du mußt ihm sonach vor allem wirklichen (objectiven) Seyn und Bestehen eine Art von Existenz beimessen; wie wir dies schon oben gesehen haben. Diese

¹ SW erfordert

² Immanuel Kant.

- Art zu existiren, kann keine andere seyn, außer die als Intelligenz in und mit Begriffen. Du mußt sonach in deinem vorliegenden Begriffe das Vernunftwesen als Intelligenz gedacht haben. Du mußt ferner dieser Intelligenz das Vermögen beigelegt haben, durch ih[er]en bloßen Begriff ein Seyn hervorzubringen; da du sie ja gerade darum als Intelligenz voraussetzt, um einen Grund des Seyns zu finden. Mit einem Worte: du hast in deinem Begriffe vom Vernunftwesen dasjenige gedacht, was wir §. 2. unter der Benennung der Freiheit abgeleitet haben.
- Wie viel hast du denn nun — auf diese Überlegung kommt hier alles an — dadurch gewonnen, um deinen Begriff vom Vernunftwesen begreiflich zu finden. Hast du durch die beschriebnen Merkmale die Selbstständigkeit gedacht, als Wesen der Vernunft. Keinesweges; sondern lediglich ein leeres unbestimmtes Vermögen der Selbstständigkeit. Dies macht dir den Gedanken eines selbstständigen Seyns bloß möglich, nicht aber wirklich; wie du ihn doch allerdings gedacht hast. Ein Vermögen ist so etwas, an welches als an seinen Grund, du ein wirkliches Seyn bloß anknüpfen *kannst*, wenn es dir etwa außerdem gegeben wäre, nicht aber *daraus herleiten mußt*. Es liegt in diesem Begriffe nicht das geringste Datum, daß eine Wirklichkeit und *was für eine* zu denken sey. Jenes Vermögen der Selbstständigkeit könnte ja vielleicht gar nicht gebraucht werden, oder es könnte nur zuweilen gebraucht werden, und so erhieltest du entweder gar keine, oder doch nur eine unterbrochne, keinesweges aber eine dauernde (das *Wesen* ausmachende) Selbstständigkeit.
- So dachtest du die Selbstständigkeit des Vernunftwesens nicht, in dem zu analysirenden Begriffe. Du hast dieselbe nicht bloß problematisch, sondern *ca[us]al*-*ategorisch* gesetzt, als *Wesen* der Vernunft. Was das heiße; etwas als *wesentlich* setzen, ist in dem bisherigen zur Gnüge erklärt: es heißt, dasselbe setzen, als *nothwendig*, und unabtrennlich im Begriffe liegend, als in demselben schon selbst mit gesetzt, und prädestinirt. Sonach würdest du *Selbstständigkeit*, und *Freiheit* als *Nothwendigkeit* gesetzt haben; was ohne Zweifel sich widerspricht, und du daher unmöglich gedacht haben kannst. Du mußt sonach dies Festgesetzteyn so gedacht haben, daß das Denken der Freiheit dabei doch auch möglich blieb. Deine Bestimmtheit war eine Bestimmtheit der freien Intelligenz; eine solche aber ist ein *nothwendiges Denken* (durch die Intelligenz) der Selbstständigkeit, als Norm, wonach sich selbst frei zu bestimmen sie sich anmuthete. — Es liegt demnach in deinem Begriffe der Selbstständigkeit beides, das Vermögen und das Gesetz, dieses Vermögen unverrückt zu brauchen; du kannst jenen Begriff nicht denken, ohne dieses beides vereinigt zu denken. — Wie es sich mit dir verhält, der du dich jetzt frei entschlossesest, mit uns zu philosophiren, so verhält es sich, da du nach allgemeinen Vernunftgesetzen philosophirtest, nothwendig mit jedem vernünftigen Wesen, und insbesondere auch mit demjenigen, das wir uns hier als Repräsentanten der

IV, 51

55

56

IV, 52

Vernunft überhaupt, unter der Benennung des ursprünglichen Ich denken, und dessen Gedankensystem wir aufzustellen haben. Denkt es sich nur als selbstständig — und von dieser Voraussetzung gehen wir ja aus — so denkt es sich nothwendig als frei, und, worauf es uns hier eigentlich ankommt, es denkt diese seine
 57 Freiheit unter das [/] Gesetz der Selbstständigkeit. Dies ist die Bedeutung unsrer Deduction. 5

Hier wurde vom Hauptpunkte ausgegangen. Man kann noch auf eine andere Weise von der Nothwendigkeit des deducirten Gedankens sich überzeugen. — Das Vernunftwesen denke sich frei, in der oben erklärten bloß formalen Bedeutung des Worts. Aber es ist endlich, und jedes Object seiner Reflexion wird ihm durch die bloße Reflexion beschränkt, oder bestimmt. So wird ihm auch seine Freiheit ein bestimmtes. Was ist denn nun eine Bestimmtheit der Freiheit, als solcher? Wir haben es so eben gesehen.

Oder, daß ich es aus der Tiefe des ganzen Systems der Transscendental-Philosophie herausnehme, und am umfassendsten und entschiedensten ausdrücke. — Ich bin Identität des Subjects und Objects = X. So kann ich mich nun, da ich nur Objecte zu denken vermag, und dann ein subjectives von ihnen absondere, nicht denken. Ich denke sonach mich, als Subject, und Object. Beides verbinde ich dadurch, daß ich es gegenseitig durch einander bestimme (nach dem Gesetze der Kausalität.) Mein
 IV, 53 objectives durch mein subjectives bestimmt, giebt den Begriff der Freiheit, als 20 eines Vermögens der Selbstständigkeit. Mein subjectives durch mein objectives bestimmt, giebt im subjectiven den Gedanken der Nothwendigkeit, mich durch meine Freiheit nur nach dem Begriffe der Selbstständigkeit zu bestimmen, welcher Gedanke, da er der meiner Urbestimmung ist, ein unmittelbarer, erster, absoluter Gedanke ist. — Nun soll weder mein objectives als abhängig vom subjectiven, wie im ersten Falle, noch mein subjectives als abhängig vom objectiven, [/]
 58 wie im zweiten Falle, sondern beides soll als schlechthin Eins gedacht werden. Ich 25 denke es als Eins, indem ich es in der angeführten Bestimmtheit wechselseitig durch einander bestimme, (nach dem Gesetze der Wechselwirkung,) die Freiheit denke, als bestimmend das Gesetz, das Gesetz, als bestimmend die Freiheit. Eins 30 wird ohne das andere nicht gedacht, und wie das eine gedacht wird, wird auch das andere gedacht. Wenn du dich frei denkst, bist du genöthigt, deine Freiheit unter ein Gesetz zu denken; und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du genöthigt, dich frei zu denken; denn es wird in ihm deine Freiheit vorausgesetzt, und dasselbe kündigt sich an, als ein Gesetz für die Freiheit. 35

Daß ich bey dem letzten Gliede des so eben aufgestellten Satzes noch einen Augenblick verweile. Die Freiheit folgt nicht aus dem Gesetze, eben so wenig als das Gesetz aus der Freiheit folgt. Es sind nicht zwei Gedanken, deren einer als abhängig von dem andern gedacht würde, sondern es ist Ein und ebenderselbe Ge-

danke; es ist, wie wir es auch betrachtet haben, eine vollständige Synthesis (nach dem Gesetze der Wechselwirkung). Kant leitet in mehrern Stellen die Ueberzeugung von unsrer Freiheit aus dem Bewußtseyn des Sittengesetzes ab.³ Dies ist so zu verstehen. Die Erscheinung der Freiheit ist unmittelbares Factum des Bewußtseyns, und gar keine Folgerung aus einem andern Gedanken. Man könnte aber, wie schon oben erinnert worden, diese Erscheinung weiter erklären wollen, und würde sie dadurch in Schein verwandeln. Daß man sie nun nicht weiß [/?] 59 erkläre, dafür giebt es keinen theoretischen, wohl aber einen praktischen Vernunftgrund; den festen Entschluß, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung seines Wesens zu halten, und nicht etwa durch Vernünfteley darüber hinaus, welches der freien Imagination allerdings möglich ist, dasselbe in Schein zu verwandeln. Wenn man aber darüber nicht hinausgeht, so geht man auch über die Erscheinung der Freiheit nicht hinaus, und dadurch wird sie uns zur Wahrheit. Nemlich, der Satz: ich 10 *bin* frei, Freiheit ist das einzige wahre Seyn, und der Grund alles andern Seyns; ist ein ganz anderer, als der: *ich erscheine* mir als frei. Der Glaube *an die objective Gültigkeit* dieser Erscheinung sonach ist es, der aus dem Bewußtseyn des Sittengesetzes abzuleiten ist. *Ich bin wirklich frei*, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden 20 darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. 'Das Thun ist nicht aus dem Seyn abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich *darf* es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten. Durch die Art der Realität, die dann das erstere erhält, 25 verlieren wir nichts für unsre wahre Bestimmung, sondern gewinnen vielmehr. Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muß von dem letztern alle Philosophie ausgehen.

— [/?] —

Man hat den deducirten Gedanken *ein Gesetz, einen categorischen Imperativ* 60 genannt; man hat die Weise, wie in ihm etwas gedacht wird, zum Gegensatz des Seyns als ein *Sollen* bezeichnet, und der gemeine Verstand findet in diesen Benen-

³ Vergl. z. B. „Critik der practischen Vernunft“, Riga 1788, S. 83: „Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freyheit, als einer Causalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freyheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend.“

nungen sich überraschend wohl ausgedrückt. Wir wollen sehen, wie dieselben Ansichten auch aus unsrer Deduction hervorgehen.

IV, 55 Wir können, wie sich gezeigt hat, die Freiheit denken, als schlechthin unter keinem Gesetze stehend, sondern den Grund ihrer Bestimmtheit, der — Bestimmtheit eines Denkens, das hinterher als Grund eines Seyns gedacht wird, bloß und lediglich in sich selbst enthaltend: und so müssen wir sie denken, wenn wir sie richtig denken wollen, da ja ihr Wesen im Begriffe beruht, der Begriff aber absolut unbestimmbar ist durch irgend etwas außer ihm selbst. Wir können, eben darum, weil sie Freiheit, also auf alle mögliche Weisen bestimmbar ist, sie auch unter eine feste Regel denken, deren Begriff allerdings nur die freie Intelligenz selbst sich entwerfen, nur sie selbst mit eigner Freiheit sich nach derselben bestimmen könnte. So könnte die Intelligenz sich sehr verschiedene Regeln oder Maximen, z. B. die des Eigennutzes, der Faulheit, der Unterdrückung anderer, u. dergl. machen, und dieselben unverrückt, und ohne Ausnahme, immer mit Freiheit, befolgen. Nun nehme man aber an, daß der Begriff einer solchen Regel sich ihr aufdringe, d. h. daß sie unter einer gewissen Bedingung des Denkens genöthigt sey, eine gewisse 61 Regel, und nur diese, als Regel ihrer Be[]stimmungen durch Freiheit zu denken. So etwas läßt sich füglich annehmen, da ja das Denken der Intelligenz, obwohl dem bloßen Akte nach es absolut frei ist, dennoch der Art und Weise nach unter bestimmten Gesetzen steht. 20

Auf diese Weise würde die Intelligenz ein gewisses Handeln, als der Regel gemäß, ein anderes, als gegen sie streitend, denken. Das wirkliche Handeln zwar bleibt immer von der absoluten Freiheit abhängig, und das Handeln der freien Intelligenz ist nicht in der Wirklichkeit bestimmt, nicht mechanisch nothwendig, als wodurch die Freiheit der Selbstbestimmung aufgehoben würde, sondern es ist nur in dem nothwendigen Begriffe davon bestimmt. Wie ist denn nun diese Nothwendigkeit im bloßen Begriffe, die doch keinesweges eine Nothwendigkeit in der Wirklichkeit ist, füglich zu bezeichnen? Ich sollte meinen, nicht schicklicher, als so: ein solches Handeln *gehöre*, und *gebühre* sich, es *solle* seyn: das entge[gen]-gesetzte ⁹ *gebühre* sich nicht, und solle nicht seyn. 30

IV, 56 Nun ist der Begriff einer solchen Regel, wie schon oben gezeigt worden, ein schlechthin erster, unbedingter, keinen Grund außer sich habender, sondern absolut sich selbst begründender Begriff. Sonach soll jenes Handeln nicht seyn aus diesem oder jenem Grunde, nicht darum, weil etwas anderes gewollt wird, oder seyn soll, sondern es soll seyn, schlechthin weil es seyn soll. Dieses Sollen ist sonach ein absolutes categorisches Sollen; und jene Regel ein ^r ohne Ausnahme gül- 35

⁹ SW entgegengesetzte

^r Orig. eine

tiges Gesetz, da ja seine Gültigkeit schlechthin keiner möglichen Bedingung unterworfen ist. [/]

Denkt man in das absolute Sollen noch das gebieterische, jede andere Neigung niederschlagende hinein, so kann dieses Merkmal hier noch nicht erklärt werden, da wir das Gesetz lediglich auf die absolute Freiheit beziehen, in welcher

5 keine Neigung, oder des etwas denkbar ist.

Man hat, gleichfalls sehr treffend, diese Gesetzgebung *Autonomie*, Selbstgesetzgebung, genannt. Sie kann in dreifacher Rücksicht so heißen. — Zuforderst, den Gedanken des Gesetzes überhaupt schon vorausgesetzt, und das Ich lediglich als freie

10 Intelligenz betrachtet, wird das Gesetz *überhaupt* ihr nur dadurch zum Gesetze, daß sie darauf reflectirt, und mit Freiheit sich ihm unterwirft, d. i. selbstthätig es zur unverbrüchlichen Maxime alles ihres Wollens macht; und hinwiederum, was in jedem *besondern* Falle dieses Gesetz *erfordere* ¹, muß sie erst — wie wohl von selbst sich verstehen sollte, aber da es bei vielen sich nicht von selbst versteht,

15 unten scharf erwiesen werden wird — muß, sage ich, die Intelligenz durch die Urtheilskraft finden, und abermals frei sich die Aufgabe geben, den gefundenen Begriff zu realisiren. Sonach ist die ganze moralische Existenz nichts anderes, als eine ununterbrochne Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst; und wo diese Gesetzgebung aufhört, geht die Unmoralität an. — Dann, was den Inhalt

20 des Gesetzes anbelangt, wird nichts *gefodert* ², als absolute Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer dem Ich. Die materielle Bestimmung des Willens nach dem Gesetze wird sonach lediglich [/] aus uns selbst hergenommen; und alle *Hetero[no]mie* ³, Entlehnung der Bestimmungsgründe von irgend etwas außer uns, ist geradezu gegen das Gesetz. — Endlich, der ganze Begriff unsrer nothwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht lediglich durch

25 absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbstständigkeit. Der abgeleitete Gedanke dringt sich, wie nachgewiesen ist, nicht etwa unbedingt auf, welches völlig unbegreiflich wäre, und den Begriff einer Intelligenz aufhübe, noch vermittelt eines Gefühls, oder des Etwas, sondern er ist 30 die Bedingung, die nothwendige *Weise* eines freien Denkens. Sonach ist es das Ich selbst, das sich in dieses ganze Verhältniß einer Gesetzmäßigkeit bringt, und die Vernunft ist sonach in jeder Rücksicht ihr eignes Gesetz.

Hier läßt sich auch klar, wie mir es scheint, einsehen, wie die Vernunft *praktisch* seyn könne, und wie diese praktische Vernunft gar nicht das so wunderbare, 35 und unbegreifliche Ding sey, für welches sie zuweilen angesehen wird, gar nicht etwa eine zweite Vernunft sey, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen.

¹ SW *erfordere*

² SW *gefodert*

³ SW *Heteronomie*

Die Vernunft ist nicht ein Ding, das *da sey* und *bestehe*, sondern sie ist Thun, lauter, reines Thun. Die Vernunft schaut sich selbst an: dies kann sie, und thut sie, eben weil sie Vernunft ist; aber sie kann sich nicht anders finden, denn sie ist; als ein Thun. Nun ist sie *endliche* Vernunft, und alles, was sie vorstellt, wird ihr, indem sie es vorstellt, endlich [/] und bestimmt; sonach wird auch, lediglich durch die Selbstanschauung, und das Gesetz der Endlichkeit, an welches diese gebunden ist, ihr ihr Thun ein bestimmtes. Aber Bestimmtheit eines reinen Thun^u, als solchen, giebt kein Seyn, sondern ein Sollen. So ist die Vernunft *durch sich selbst bestimmend ihre Thätigkeit*; aber — *eine Thätigkeit bestimmen*, oder *praktisch seyn*, ist ganz dasselbe. — In einem gewissen Sinne ist es von jeher der Vernunft zugestanden worden, daß sie praktisch sey; in dem Sinne, daß sie die Mittel für irgend einen außer ihr etwa durch unser Naturbedürfnis, oder durch unsere freie Willkühr, gegebenen Zweck finden müsse. In dieser Bedeutung heißt sie *technisch praktisch*. Von uns wird behauptet, daß die Vernunft schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst einen Zweck aufstelle; und in so fern ist sie schlechthin ^v praktisch. Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre *Absolutheit* selbst; ihre Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihr, und vollkommene Bestimmtheit durch sich selbst. Wer diese Absolutheit nicht anerkennt — man kann sie nur in sich selbst durch Anschauung finden — sondern die Vernunft für ein bloßes Räsonnir-Vermögen hält, welchem erst Objecte von außen gegeben seyn müßten, ehe es sich in Thätigkeit versetzen könne; dem wird es immer unbegreiflich bleiben, wie sie schlechthin praktisch seyn könne, und er wird nie ablassen zu glauben, daß die Bedingungen der Ausführbarkeit des Gesetzes vorher erkannt seyn müssen, ehe das Gesetz angenommen werden könne. [/]

(Die Aussichten auf ein Ganzes der Philosophie, welsche^w sich von hieraus darbieten, sind mannichfaltig. Ich kann mir nicht versagen, wenigstens eine derselben anzuzeigen. — Die Vernunft bestimmt durch sich selbst ihr Handeln, weil sie sich selbst anschauend, und endlich ist. Dieser Satz hat eine doppelte Bedeutung, da das Handeln der Vernunft von zwei Seiten angesehen wird. In einer Sittenlehre wird er nur auf das vorzugsweise so genannte Handeln bezogen, das von dem Bewußtseyn der Freiheit begleitet ist, und daher selbst auf dem gemeinen Gesichtspunkte für ein Handeln anerkannt wird; das *Wollen*, und *Wirken*. Aber der Satz gilt eben sowohl von dem Handeln, welches man als ein solches nur auf dem transscendentalen Gesichtspunkte findet, dem Handeln *in der Vorstellung*. Das Gesetz, welches die Vernunft ihr selbst für das erstere giebt, das Sittengesetz, wird von ihr selbst nicht nothwendig befolgt, weil es sich an die Freiheit richtet; dasjenige, welches sie sich für das letztere giebt, das Denkgesetz, wird noth-

^u SW Thuns ^v SW schlechthin ^w Orig. weleche

- wendig befolgt, weil die Intelligenz in Anwendung desselben, obwohl thätig, doch nicht freithätig ist. Das ganze System der Vernunft sonach, sowohl in Ansehung dessen, das da seyn *soll*, und dessen, das zu Folge dieses Sollens als seyend schlechthin postulirt wird, nach der erstern Gesetzgebung; als in Ansehung des-
 5 sen, das als seyend unmittelbar gefunden wird, nach der letztern Gesetzgebung, ist durch die Vernunft selbst, als nothwendig, im voraus bestimmt. Was aber die Vernunft selbst, nach ihren eignen Gesetzen zusammengesetzt hat, sollte sie [/] IV, 59
 ohne Zweifel nach denselben Gesetzen auch wieder auflösen können: oder die 66
 Vernunft erkennt nothwendig sich selbst vollständig, und es ist eine Analyse ih-
 10 res gesammten Verfahrens, oder ein System der Vernunft möglich. — So greift in unsrer Theorie alles in einander, und die nothwendige Voraussetzung ist nur unter Bedingung solcher Resultate, und keiner andern. möglich. Entweder, alle Philosophie muß aufgegeben, oder die absolute Autonomie der Vernunft muß zu-
 gestanden werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff einer Philo-
 15 sophie vernünftig. Alle Zweifel, oder alles Abläugnen der Möglichkeit eines Vernunft-Systems gründen sich auf die Voraussetzung einer *Heteronomie*; auf die Voraussetzung, daß die Vernunft durch etwas außer ihr selbst bestimmt seyn könne. Aber diese Voraussetzung ist schlechthin vernunftwidrig; ein * Widerstreit gegen die Vernunft.)

20 BESCHREIBUNG DES PRINCIPS DER SITTlichkeit NACH DIESER DEDUCTION.

DAS PRINCIP DER SITTlichkeit IST DER NOTHWENDIGE GEDANKE DER INTELLIGENZ, DASS SIE IHRE FREIHEIT NACH DEM BEGRIFFE DER SELBSTSTÄNDIGKEIT, SCHLECHTHIN OHNE AUSNAHME, BESTIMMEN SOLLTE *. [/]

- 25 Es ist ein *Gedanke*, keinesweges ein Gefühl, oder eine Anschauung, wiewohl dieser 67
 Gedanke sich auf die intellectuelle Anschauung der absoluten Thatigkeit der Intelligenz gründet: ein *reiner* Gedanke, dem nicht das geringste von Gefühl, oder von sinnlicher Anschauung beigemischt seyn kann, da er der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst, als solcher, ist; ein *nothwendiger* Gedanke,
 30 denn er ist die Form, unter welcher die Freiheit der Intelligenz gedacht wird; der *erste*, und *absolute* Gedanke, denn da er der Begriff des denkenden selbst ist, so gründet er sich auf keinen andern Gedanken, als Folge auf seinen Grund, und ist durch keinen andern bedingt.

* Orig. (ein γ SW solle

- IV, 60 Der Inhalt dieses Gedankens ist, daß das freie Wesen *solle*; denn *Sollen* ist eben der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit; daß es seine Freiheit unter ein Gesetz bringen *solle*; daß dieses Gesetz kein anderes sey, als *der Begriff der absoluten Selbstständigkeit* (absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas außer ihm;) endlich, daß dieses Gesetz *ohne Ausnahme* gelte, weil es die ursprüngliche Bestimmung des freien Wesens enthält. 5

Transscendentale Ansicht dieser Deduction.

- Wir sind in unserm Räsonnement ausgegangen von der Voraussetzung, daß das Wesen des Ich in seiner Selbstständigkeit, oder, da diese Selbstständigkeit nur unter gewissen noch nicht aufgezeigten [/] Bedingungen als etwas wirkliches gedacht werden kann, in seiner Tendenz zur Selbstständigkeit bestehe. Wir haben untersucht, wie unter dieser Voraussetzung, das sich selbst denkende Ich sich werde denken müssen. Wir gingen sonach aus von einem objectiven Seyn des Ich. Ist denn nun das Ich, an sich etwas objectives, ohne Beziehung auf ein Bewußtseyn? War denn z. B. das von uns §. 1. aufgestellte auf kein Bewußtseyn bezogen? Ohne Zweifel wurde es auf das unsrige bezogen, die wir philosophirten. Jetzt beziehe man dasselbe auf das Bewußtseyn des ursprünglichen Ich; und nur zufolge dieser Beziehung sieht man unsre Deduction aus dem richtigen Gesichtspunkte an. Sie ist nicht dogmatisch, sondern transscendental-idealistisch. Wir wollen nicht etwa ein Denken aus einem Seyn an sich folgern; denn das Ich ist nur für sein Wissen, und in seinem Wissen. Es ist vielmehr von einem ursprünglichen Systeme des Denkens selbst, einer ursprünglichen Verkettung der Vernunftaussprüche unter sich selbst, und mit sich selbst, die Rede. — Das Vernunftwesen setzt sich absolut selbstständig, weil es selbstständig ist, und es ist selbstständig, weil es sich so setzt; es ist in dieser Beziehung Subject-Object = X. Wie es sich nun so setzt, setzt es sich theils frei, in der oben bestimmten Bedeutung des Worts, theils ordnet es seine Freiheit unter, dem Gesetze der Selbstständigkeit. Diese Begriffe sind der Begriff seiner Selbstständigkeit; und der Begriff der Selbstständigkeit enthält diese Begriffe: beides ist völlig Eins und dasselbe. [/]
- IV, 61
- 69 Gewisse Mißverständnisse, und Einwendungen machen noch die folgende Erinnerung nöthig. — Es wird nicht etwa behauptet, daß wir auf dem gemeinen Gesichtspunkte uns des Zusammenhanges des abgeleiteten Gedanken * mit seinen Gründen bewußt würden. Es ist ja bekannt, daß die Einsicht in die Gründe der Thatfachen des Bewußtseyns lediglich der Philosophie angehöre, und nur vom 30

* SW Gedankens

- transscendentalen Gesichtspunkte aus möglich sey. — Es wird eben so wenig behauptet, daß dieser Gedanke mit der Allgemeinheit und in der Abstraction, als wir ihn abgeleitet haben, unter den Thatfachen des gemeinen Bewußtseyns vorkomme; daß man sich, ohne weiteres Zuthun des freien Nachdenkens, eines solchen Gesetzes für seine *Freiheit überhaupt* bewußt werde. Lediglich durch philosophische Abstraction erhebt man sich zu dieser Allgemeinheit; und man nimmt diese Abstraction vor, um die Aufgabe bestimmt aufstellen zu können. Im gemeinen Bewußtseyn kommt ja lediglich ein bestimmtes, keinesweges aber ein abstractes Denken, als Thatfache vor; indem ja alle Abstraction ein freies Handeln der Intelligenz voraussetzt. Es wird daher lediglich dies behauptet: wenn man *bestimmte* Handlungen — es versteht sich reelle, nicht etwa lediglich ideale — als frei denke, werde sich uns damit zugleich der Gedanke aufdringen, daß sie auf eine gewisse Art eingerichtet werden *sollten*. Ja, gesetzt auch, man komme nie in die Lage, diese Erfahrung bei'm Denken seiner *eigenen* Handlungen zu machen, weil man immer durch Leidenschaften, und Begierden getrieben, und seiner Freiheit nie recht inne werde; so [/] werde man wenigstens bei Beurtheilung der freigeordneten Handlungen anderer dieses Princip in sich entdecken. Wenn sonach jemand für seine Person das Bewußtseyn des Sittengesetzes, als Thatfache seiner innern Erfahrung von sich selbst, abläugnet, so kann derselbe gegen einen sich selbst nicht genug verstehenden Verfechter dieser Thatfache völlig recht haben, wenn etwa ein allgemein ausgedrücktes Sittengesetz unter jener Thatfache verstanden werden soll, dergleichen seiner Natur nach schlechterdings nicht unmittlere Thatfache seyn kann. Sollte er aber das, was wir behaupteten, bestimmte Aussprüche dieses Gesetzes über einzelne freie Handlungen, ableugnen, so würde sich ihm gar leicht, wenigstens bei der Beurtheilung anderer, wenn er gerade unbefangen ist, und an sein philosophisches System nicht denkt, ein Widerspruch seines Verfahrens mit seiner Behauptung nachweisen lassen. Er wird z. B. doch nicht unwillig, und erzürnt sich nicht über die Flamme, die sein Haus verzehrte, wohl aber über den, der sie anlegte, oder verwahrlosete. Wäre er nicht ein Thor, sich über ihn zu erzürnen, wenn er nicht voraussetzte, daß derselbe auch anders hätte handeln können, und daß er anders hätte handeln sollen. [/]

70

IV, 62

gange des Bewußtseyns die Wahl durch Freiheit, und ein Entwerfen des Zweckbegriffs vor dem Willensentschlusse vorher, vermittelt der vorhergegangenen Erfahrung, sich ohne Schwierigkeit denken läßt — daß, sage ich, der erste Moment
 129 und der Wahrneh[un]g eines Wollens dieses Zwecks bestünde. Nemlich der Zweckbegriff würde nicht etwa vorher entworfen, sondern unmittelbar in und
 mit dem Wollen zugleich *nur gedacht, als* entworfen, mit Freiheit, um das Wollen selbst als frei finden zu können. Es würde dabei nur die Frage entstehen, woher denn, da keine Wahl dem Wollen vorhergehen konnte, die Bestimmtheit des Zwecks, oder des Wollens, welches hier ganz einerlei ist, in der That komme, und
 10 wie sie durch den Philosophen zu erklären sey. — Denn daß das Ich selbst sie durch einen als vorher entworfen gedachten, Zwe[c]kbegriff erkläre, haben wir gesehen. — Auf diese Weise wird denn auch wirklich die Schwierigkeit gelöst, und die letztere Frage zugleich mit beantwortet^c werden. Uns aber nöthigen die Regeln des systematischen Vortrags sowohl, als die anderwärtigen Aufschlüsse, die wir
 15 hier erwarten, zu einer tiefern Begründung; und die gegenwärtige Anmerkung ist lediglich darum gemacht worden, um in voraus das Ziel unsrer Untersuchung zu bezeichnen.)

II.

Nach den bekannten Regeln der synthetischen Methode ist die eben aufgestellte
 20 Antithesis zu lösen durch Synthesis des Bedingten und der Bedingung, so daß beide als Eins, und^d eben dasselbe gesetzt würden: in unserm Falle, daß die Thätigkeit selbst als die gesuchte Erkenntniß, und die Erkenntniß selbst als die gesuchte Thätigkeit erscheine, und alles Bewußtseyn von etwas ausginge, das^e beide Prädicat
 130 [un] absolut in sich vereinigte. Man denke sich die jetzt beschriebene Vereinigung, und der Widerspruch ist wirklich gelöst.

Aber darin besteht eben die Schwierigkeit — den angemutheten Gedanken nur zu
 IV, 105 verstehen, und bei demselben sich überhaupt etwas deutliches zu denken. Wir hätten sonach, nach den Regeln des synthetischen Vortrags, den aufgestellten synthetischen Begriff unmittelbar zu analysiren, bis wir ihn verstünden; der
 30 schwierigste Weg, da überhaupt die aufgestellte Synthesis eine der abstractesten ist, welche in der ganzen Philosophie vorkommen.

Es giebt eine leichtere Methode, und da es uns hier mehr um die Resultate selbst zu thun ist, als um die Erkenntniß des ursprünglichen synthetischen Verfahrens

^c SW mitbeantwortet ^d Orig. nnd ^e Orig. daß

der Vernunft, welches ja anderwärts hinlänglich beschrieben, und auch nach seiner höchsten Strenge (besonders in unserm Naturrechte²) angewendet worden ist, so wollen wir uns dieser leichtern Methode bedienen. Es ist uns nemlich über jenen ersten Punkt, von welchem alles Bewußtseyn ausgeht, schon anderwärts her soviel bekannt, daß wir sehr füglich von diesen bekannten Merkmalen mit unsrer Untersuchung ausgehen, und prüfen können, ob dadurch auch die gegenwärtige Schwierigkeit gelöst, und gleichfalls die eben beschriebene Synthesis in ihnen enthalten sey: welches nur der umgekehrte Weg ist.

III.

10 Wenn man das Ich ursprünglich objectiv denkt, — und so wird es vor allem andern Bewußtseyn [/] voraus gefunden — so kann man seine Bestimmtheit nicht anders beschreiben, als durch eine Tendenz, oder einen Trieb; wie gleich Anfangs zur Gnüge dargethan worden. Die objective Beschaffenheit eines Ich ist keinesweges ein Seyn, oder Bestehen; denn dadurch würde es zu seinem Entgegengesetzten, dem Dinge. Sein Wesen ist absolute Thätigkeit und nichts als Thätigkeit: 15 aber Thätigkeit, objectiv genommen, ist *Trieb*.

Ich habe gesagt; wenn das Ich *überhaupt* objectiv gedacht wird: denn nachdem das Subjective in ihm abgesondert, und nach unsrer obigen Beschreibung (§. 2.) als absolutes Vermögen der Freiheit gedacht ist, ist das objective in dieser Beziehung auf die Freiheit Sittengesetz für dieselbe.

20 Nun ist das Ich schlechthin nicht bloß objectiv: denn dann wäre es eben kein Ich, sondern ein Ding. Seine ursprüngliche Bestimmtheit ist sonach nicht nur Bestimmtheit eines Seyns, sondern auch eines Denkens; das letztere Wort in seiner weitesten Bedeutung für alle Äußerungen der Intelligenz genommen. Aber bloße Bestimmtheit der Intelligenz ohne alles Zuthun ihrer Freiheit, und Selbstthätigkeit, heißt ein Gefühl; so ist dieser Begriff auch hier (man sehe §. 3.) beiläufig bestimmt, und abgeleitet worden. — Ein Ding ist etwas, und damit ist seine Bestimmtheit zu Ende. Das Ich ist nie bloß; es ist nichts, wovon es nicht wisse; sein Seyn bezieht sich unmittelbar und nothwendig auf sein Bewußtseyn. Diese 25 bloße im Seyn, und in der Ichheit liegende Bestimmung heißt Gefühl. Ist sonach das Ich ur[/]sprünglich mit einem Triebe, als objectiver Bestimmung desselben, gesetzt, so ist es nothwendig auch mit einem Gefühle dieses Triebes gesetzt. 30

131

IV, 106

132

f Orig. Selbstthätigkeit heißt

² „Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre“. Erster Theil, Iena und Leipzig 1796.

Und auf diese Weise erhielten wir ein nothwendiges und unmittelbares Bewußtseyn, an das wir die Reihe des übrigen Bewußtseyns anknüpfen könnten. Alles übrige Bewußtseyn, die Reflexion, die Anschauung, das Begreifen, setzt eine Anwendung der Freiheit voraus, und diese setzt wieder mancherlei ander[e]s voraus. *Fühlend* aber bin ich bloß dadurch, daß ich *bin*. — Dieses Gefühl des Triebes insbesondere, was wir bloß im Vorbeigehen erinnern, nennt man ein *Sehnen*, eine unbestimmte (durch keinen Objectsbegriff bestimmte) Empfindung eines Bedürfnisses. 5

Dieses ursprüngliche Gefühl des Triebes ist nun gerade das synthetische Glied, welches wir oben beschrieben. Der Trieb ist eine Thätigkeit, der im Ich nothwendig Erkenntniß wird, und diese Erkenntniß ist nicht etwa ein Bild oder des etwas von der Thätigkeit des Triebes; sie ist diese Thätigkeit selbst unmittelbar dargestellt. Ist die Thätigkeit gesetzt, so ist unmittelbar auch die Erkenntniß derselben gesetzt; und ist diese Erkenntniß gesetzt, ihrer Form nach, als Gefühl, so ist die Thätigkeit selbst gesetzt. — Das Objective bei eigentlichen Vorstellungen soll immer noch in einer gewissen Rücksicht unabhängig von der Vorstellung selbst existiren, entweder als wirkliches Ding, oder als Vernunftgesetz; denn nur dadurch wird es ein objectives, und nur dadurch ist die Unterscheidung eines [/] subjectiven von ihm möglich. Im Gefühl ist beides absolut ^s vereinigt; ein Gefühl ist ohne Zweifel nichts, ohne ein Fühlen, und ist das Fühlen selbst; ist immer etwas nur subjectives. 10 15 20

Durch dieses ursprüngliche Gefühl wird die oben aufgezeigte Schwierigkeit aus dem Grunde gelöst. Es ließ sich keine Thätigkeit ohne Erkenntniß annehmen, denn es wurde ja jeder Thätigkeit ein frei entworfenner Zweckbegriff vorausgesetzt. Aber hinwiederum ließ sich keine Erkenntniß annehmen, ohne ihr Thätigkeit vorauszusetzen, indem alle Erkenntniß aus der Wahrnehmung unsrer Beschränktheit im Handeln abgeleitet wurde. Jetzt aber zeigt sich etwas unmittelbar erkennbares: unser ^b ursprünglicher Trieb; die ⁱ erste Handlung ist Befriedigung desselben, und in Beziehung auf sie erscheint jener Trieb als frei entworfenner Zweckbegriff; welches auch ganz richtig ist, indem das Ich selbst als absoluter Grund seines Triebes betrachtet werden muß. 25 30

IV.

Indem ich fühle, bin ich, wie gesagt, ganz und in jeder Rücksicht gebunden. Auch nicht einmal diejenige Freiheit findet statt, welche in jeder Vorstellung ist, nehmlich

^s Orig. bsolut ^b Orig. u. SW erkennbares; unser ⁱ Orig. u. SW Trieb, die

daß ich von dem Gegenstande derselben auch abstrahiren könnte. Nicht ich selbst setze mich, sondern sowohl objectiv, als *getrieben*[,] und subjectiv, als *führend* diesen Trieb, *bin* ich gesetzt. Wird nun aber bloß das mit Bewußtseyn freie und selbstthätige als Ich gesetzt — und dies geschieht auf dem Ge[.]sichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns immer — so gehört in sofern das Object und Subject des Triebes nicht zum Ich, sondern es wird ihm entgegengesetzt. Dagegen gehört mein Denken und mein Handeln zu mir, und ist Ich selbst. 134

Der Unterscheidungsgrund dieser meiner Prädikate in der angegebenen Rücksicht ist folgender: ich, in wiefern ich frei bin, bin nicht der Grund meines Triebes, und des durch denselben erregten Gefühls; es hängt nicht von der Freiheit ab, wie ich mich fühle oder nicht fühle: dagegen soll es bloß und lediglich von der Freiheit abhängen, wie ich denke, und handle. Das erstere ist nicht Product der Freiheit, und die Freiheit hat darüber nicht die geringste Gewalt; das letztere ist bloß und lediglich Product der Freiheit, und ohne sie ist es überhaupt nicht. Auch soll der Trieb und das Gefühl desselben keine Kausalität auf die Freiheit haben. Ohnerachtet des Triebes kann ich mich ihm zuwider bestimmen, oder bestimme ich mich auch ihm gemäß, so bin doch immer ich es selbst, das mich bestimmt, keinesweges ist es der Trieb. IV, 108

Der Beziehungsgrund dieser Prädikate ist folgender: obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig seyn soll, so ist dennoch die Substanz, welcher beides zukommt, nur eine und eben dieselbe, und wird als eine und eben dieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, [.] der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe, bin Derselbe. 135

Wenn auch, wie so eben erinnert wurde, meine erste Handlung keine andere seyn kann, als eine Befriedigung des Triebes, und der Zweckbegriff für sie durch den letzten gegeben ist, so wird er denn doch als Zweckbegriff mit einer andern Bestimmung gesetzt, denn als Trieb: — in der letzten Rücksicht, als nun einmal so beschaffen, und nicht anders seyn könnend, in der ersten als ein solcher, der auch anders hätte ausfallen können. Ich folge freylich dem Triebe, aber doch mit dem Gedanken, daß ich ihm auch nicht hätte folgen können. Nur unter dieser Bedingung wird die Äußerung meiner Kraft zu einem *Handeln*; nur unter dieser Bedingung ist Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn überhaupt möglich.

Wir haben schon oben diese objective Ansicht des Ich, in wiefern in demselben ursprünglich ein bestimmter Trieb gesetzt, und aus ihm ein Gefühl abgeleitet wird, von einer andern objectiven Ansicht desselben Ich, welche als Sittengesetz erscheint, unterschieden. Hier läßt dieser Unterschied sich noch deutlicher machen. Beides ist *materialiter* darin unterschieden, daß das Sittengesetz gar nicht

von einer objectiven Bestimmtheit des Triebes, sondern lediglich von der Form des Triebes überhaupt, als Triebes eines Ich, der Form der absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem außer ihm, abgeleitet wird; in dem Gefühl des Triebes aber ein bestimmtes materielles Bedürfniß vorausgesetzt wird.

IV, 109 136 [/] *Formaliter* ist beides dadurch zu unterscheiden: das Sittengesetz dringt sich schlechthin nicht auf, wird gar nicht gefühlt, und ist gar nicht unabhängig von der freien Reflexion vorhanden, sondern entsteht uns erst durch eine Reflexion auf die Freiheit, und durch die Beziehung jener Form alles Triebes überhaupt, auf die letztere; das Gefühl des materiellen Triebes hingegen dringt sich auf. Endlich der *Relation* nach bezieht der jetzt erwähnte Trieb sich gar nicht auf die Freiheit, wohl aber bezieht auf sie sich das Sittengesetz, denn es ist Gesetz *für sie*. Wir haben oben den Begriff eines ursprünglichen, bestimmten, Systems unsrer Begrenztheit überhaupt aufgestellt; die Äußerung des Begrenzten und der Begrenztheit in uns ist eben Trieb und Gefühl; es giebt sonach ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen. — Was unabhängig von der Freyheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt nach obigem *Natur*. Jenes System der Triebe und Gefühle ist sonach zu denken als *Natur*; und da das Bewußtseyn derselben sich uns aufdringt, und die Substanz in welcher dieses System sich befindet, zugleich diejenige seyn soll, welche frey denkt und will, und die wir als uns selbst setzen — zu denken, als *unsre Natur*.

Ich bin selbst in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur*; und diese meine Natur ist ein *Trieb*.

V.

Aber nicht nur ich setze mich als *Natur*, sondern nehme außer meiner *Natur* auch noch andere *Natur* [/] an; theils, in wiefern ich genöthiget bin, meine Wirksamkeit überhaupt auf einen unabhängig von mir vorhandenen Stoff zu beziehen, theils, in wiefern dieser Stoff unabhängig von mir wenigstens diejenige Form haben muß, durch welche ich genöthiget bin, durch bestimmte Mittelglieder zu meinem Zwecke hindurch zu gehen. In wiefern nun beides *Natur* seyn soll, wird es nothwendig als *gleich* gedacht; in wiefern aber das eine, *meine Natur*, das andere *Natur* außer mir seyn soll, wird es einander *entgegengesetzt*. Also beides wird vermittelnd gedacht, eins durchs andere, welches das allgemeine Verhältniß ist aller entgegengesetzten, die in einem Merkmale gleich sind. Oder, mit andern Worten, meine *Natur* muß ursprünglich erklärt, aus dem ganzen System der *Natur* abgeleitet, und durch dasselbe begründet werden.

Über diese aus der übrigen Philosophie hinlänglich bekannte und sattsam erklärte Behauptung hier nur einige Worte. Es ist von einer Erklärung und Ableitung die

- Rede, die das Ich selbst auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns macht, keinesweges von der Erklärung des Transscendental-Philosophen. Der letztere erklärt alles, was im Bewußtseyn vorkommt, aus dem idealen Handeln der Vernunft als solcher. Das erstere setzt zur Erklärung Gegenstände außer dem zu erklärenden. — Ferner wird das Ich seines Erklärens, als eines solchen, sich nicht bewußt, wohl aber der Produkte dieses Erklärens — oder anders ausgedrückt: es ist klar, daß die Wahrnehmung ausgeht von der Natur in [/] mir, keinesweges aber von der Natur außer mir, und daß die erste das vermittelnde, die letztere das vermittelte, zufolge der Erkenntniß des erstern mittelbar erkannte oder zur Erklärung desselben gesetzte ist. Die Reihe des Realen geht umgekehrt von der Natur außer uns aus; durch diese soll unsre Natur bestimmt seyn, in ihr soll der Grund liegen, daß das letztere so und nicht anders ist.
- Wie wird nun unsre Natur erklärt; oder, was wird zufolge der Annahme einer Natur in uns noch anderes angenommen; oder, unter welchen Bedingungen ist es möglich uns eine Natur zuzuschreiben? — Diese Untersuchung ist es, welche von jetzt an uns beschäftigt.
- Meine Natur ist ein Trieb. Wie läßt ein Trieb als solcher überhaupt sich greifen, d. h. wodurch wird das Denken desselben in lediglich discursiv und durch Vermittelung denkenden Wesen, wie wir sind, vermittelt?
- Vermittelst der entgegengesetzten Denkweise können wir diejenige, wovon hier die Rede ist, sehr einleuchtend machen. Was innerhalb einer Reihe von Ursachen und Effecten liegt, begreife ich sehr leicht nach dem Gesetze des Natur-Mechanismus. Jedem Gliede in der Reihe ist seine Thätigkeit mitgetheilt durch ein anderes außer ihm; und es richtet diese seine Thätigkeit auf ein drittes außer ihm. Es wird in einer solchen Reihe ein Quantum Kraft nur überliefert von Glied zu Glied, und geht gleichsam durch die ganze Reihe hindurch. Woher diese Kraft [/] kommen möge, erfährt man nie, indem man bei jedem Gliede in der Reihe weiter aufwärts zu steigen genöthigt ist, und zu einer Urkraft nie kommt. Diese durch die Reihe durchgehende Kraft ist es, vermittelst welcher man die Thätigkeit eines jeden Gliedes in der Reihe und sein Leiden denkt. — Auf ⁴ eine solche Weise läßt der Trieb sich nicht begreifen, demnach überhaupt nicht als Glied einer solchen Reihe sich denken. Man nehme eine Ursache von außen auf das Substrat des Triebes an, so entsteht auch eine Wirksamkeit nach außen auf ein drittes; oder wenn diese Ursache keine Gewalt über das Substrat des Triebes hat, so entsteht gar nichts. Der Trieb ist sonach etwas, das weder von außen kommt noch nach außen geht; eine innere Kraft des Substrats auf sich selbst. *Selbstbestimmung* ist der Begriff, vermittelst dessen ein Trieb sich denken läßt.

⁴ Orig. denkt —. Auf

Also meine Natur, in wiefern sie im Triebe bestehen soll, wird gedacht als sich selbst durch sich selbst bestimmend; denn nur so läßt ein Trieb sich begreifen. Daß aber überhaupt ein Trieb da sey, ist auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Verstandes lediglich Thatsache des Bewußtseyns, über die er nicht hinausgeht. Nur der Transscendental-Philosoph geht darüber hinaus, um den Grund dieser Thatsache anzugeben. 5

Corollarium.

In dem ersten Verfahren ist die Urtheilskraft das, was Kant *subsumirend*, im
 140 zweiten, was [/] derselbe *reflectirend* nennt³. Der Unterschied ist der. Das Ge-
 setz des Natur-Mechanism ist nichts anders, als das Gesetz der Successionen der
 Reflexionen, und der Bestimmung der einen durch die andere selbst, (wodurch
 IV, 112 uns überhaupt eine Zeit, und Identität des Bewußtseyns im Fortgange der Zeit
 entsteht,) auf die Objecte übertragen. Der Verstand geht in diesem Denken ganz
 mechanisch seinen angebohrnen Gang; und die freie Urtheilskraft hat nichts wei-
 ter zu thun, als nur zu reflectiren, auf das, was sie als mechanischer Verstand 15
 wirklich thut, um es zum Bewußtseyn zu erheben. Es wird ohne alles Zuthun
 der Freiheit und Überlegung durch den bloßen Mechanismus des Erkenntnißver-
 mögens die Sache begriffen; und dieses Verfahren heißt mit Recht subsumiren. Im
 zweiten Falle geht das Begreifen nach diesem Mechanismus gar nicht von statten,
 es entsteht sonach ein Anstoß und Zweifel im Gemüthe, und daher eine sich 20
 aufdringende Reflexion darauf, daß es nicht von statten gehe. Aber es geht so
 nicht von statten, muß aber doch begriffen; (der Einheit des Selbstbewußtseyns
 einverleibt) werden, heißt: die Weise des Denkens muß umgekehrt werden:
 (gleichwie der Satz: im Ich liegt der Grund nicht — da wo doch ein Grund seyn
 soll, heißt: im Nicht-Ich liegt der Grund.) Die Funktion der reflectirenden 25
 Urtheilskraft tritt nur da ein, wo die Subsumtion nicht möglich ist; und die re-
 flectirende Urtheilskraft *gibt sich selbst das Gesetz*, nemlich, das Gesetz der
 Subsumtion umzukehren. [/]

³ Kant, Immanuel: „Critik der Urtheilskraft“. Berlin und Libau 1790. — Vergl. S. XXIII: „Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt (auch, wenn sie als transscendentale Urtheilskraft, a priori die Bedingungen angiebt, denen gemäs allein unter jenem Allgemeinen subsumirt werden kann) BESTIMMEND. Ist aber nur das besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft blos REFLECTIREND.“

VI.

141

Natur — vor der Hand zwar nur die *meinige*, die jedoch dem Wesen nach Natur ist — *bestimmt sich selbst*. Aber die Natur, als solche, ist durch Gegensatz mit der Freiheit charakterisirt: dadurch, daß alles Seyn der letztern aus einem Denken, 5 alles Seyn der erstern aber selbst aus einem absoluten Seyn hervorgehen soll. Sonach kann die Natur als solche sich nicht bestimmen, wie ein freies Wesen, *durch einen Begriff*. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt, sie *ist* bestimmt, sich zu bestimmen durch ihr Wesen: sie *ist* bestimmt, formaliter überhaupt sich zu bestimmen; sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann: — sie 10 ist bestimmt, materialiter sich *gerade so* zu bestimmen, und hat nicht etwa, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten. IV, 113

Meine Natur ist nicht die ganze Natur. Es giebt noch Natur außer ihr, und diese wird eben gesetzt, um die Bestimmung meiner Natur zu erklären. Nun ist meine 15 Natur beschrieben als ein Trieb; dies muß aus der übrigen Natur erklärt werden, und wird ursprünglich wirklich aus ihr erklärt; oder mit andern Worten, die Bestimmtheit meiner Natur zu einem Triebe ist Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Mir kommt der Trieb zu, in wiefern ich *Natur* bin, nicht in wiefern ich Intelligenz bin; denn die Intelligenz, als solche, hat, wie wir gesehen 20 haben, auf den Trieb nicht den mindesten Einfluß. Mit dem Begriffe der Natur sonach ist der Begriff [/] des Triebes syntheti[s]ch¹ vereinigt, und aus dem erstern der letztere zu erklären, sonach wird alles, was durch den ersten Begriff gedacht wird, gedacht, als Trieb. Alles sonach, was als Natur gedacht wird, wird 142 gedacht als sich selbst bestimmend.

25 So wie ich meine Natur von der übrigen Natur absondern muß, so kann ich, da die Natur überhaupt ein mannichfaltiges ist, auch andere Theile der Natur außer mir von den übrigen absondern. Es wird nemlich hier bloß eine ideale Absonderung behauptet. Ob es noch einen andern Grund derselben geben möge, als die Freiheit des beliebigen Denkens, d. h. *ob wirklich*, und unabhängig von unserm Denken, abgesonderte Theile der Natur seyn mögen, darüber wollen wir vorläufig nichts entscheiden. 30

Der so abgesonderte Theil wird zuvörderst durch sich selbst seyn, was er ist, davon aber, daß er sich selbst so bestimmt, liegt der Grund im Ganzen. Aber das Ganze ist nichts anderes als die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Theile.

35 — Oder noch deutlicher: abstrahire indessen von dir selbst, als Natur, weil bei

¹ SW synthetisch

- deiner Natur ein charakteristischer Unterschied von der übrigen Natur, in wiefern sie bis jetzt gesetzt ist, eintritt, nemlich die Nothwendigkeit, sie gerade so zu begränzen, gerade soviel, und nicht mehr noch weniger, zu ihr zu rechnen: und reflectire bloß auf die Natur außer dir. Sondere von ihr ab, welchen Theil du willst. Daß du gerade dieses Quantum der Natur als einen abgesonderten Theil betrachtest, davon liegt der Grund lediglich in deiner freien Reflexion.
- IV, 114 143 Nenne diesen [/] Theil X. In X ist Trieb, und ein bestimmter Trieb. Daß aber dieser Trieb gerade ein solcher ist, ist bestimmt dadurch, daß außer X gerade noch soviel Natur vorhanden ist; welche Natur außer ihm durch ihre Existenz den Trieb des X alles zu seyn beschränkt; ihm nur gerade ein solches Quantum der Realität, und für das übrige nur einen Trieb übrig läßt. — Hätten wir die Natur überhaupt nicht durch einen Trieb charakterisiren müssen, so würde alles, was X nicht ist, in ihm nur als Negation zu setzen seyn; unter der gegenwärtigen Bedingung aber ist es als Trieb zu denken. Nemlich die Tendenz nach der Realität überhaupt ist über das Ganze ausgegossen, und ist in jedem Theile desselben. Weil aber jedes nur ein Theil ist, darum geht ihm alle Realität der übrigen Theile ab; und für diese bleibt ihm nur ein Trieb. Daß dieses nur *Trieb* und gerade *ein solcher* Trieb ist, ist darin begründet, weil außer dem Theile noch etwas, und gerade ein solches da ist.
- Nun ist mir gegenwärtig gerade X besonderer Theil, lediglich darum, weil ich mit Freiheit des Denkens es dazu gemacht habe. Nichts verhindert, mit derselben Freiheit von ihm wieder einen Theil abzusondern, = Y. Auch in ihm ist Trieb, bestimmt durch alles außer ihm existirende; das mit eingeschlossen, was ich vorher zu X rechnete. Nichts verhindert, daß ich nicht wieder aus Y einen Theil absondere = Z. Dieses wird zu Y sich eben so verhalten, wie Y sich zu X verhielt. — Kurz, es findet sich in diesem Verfahren schlechthin kein erstes [/] und kein letztes. Ich kann jeden Theil wieder zu einem Ganzen, und jedes Ganze zu einem Theile machen.
- IV, 115 144 Was so beschaffen ist, daß ^m jedem Theile desselben Bestimmtheit durch sich selbst zugeschrieben werden muß; jedoch so, daß diese seine Bestimmtheit durch sich selbst hinwiederum das *Resultat sey von der Bestimmtheit aller Theile durch sich selbst*, heißt ein *organisches Ganze*. Jeder Theil desselben ins unendliche kann wieder betrachtet werden, als ein organisches Ganzes, oder auch als ein Theil. Nur das höchste kann nicht betrachtet werden als Theil. — *Die Natur überhaupt ist sonach ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt.* Wir können den Begriff, auf welchen es hier ankommt, noch von einer andern

^m Orig. das

- Seite zeigen. Nach dem Begriffe des Naturmechanismus ist jedes Ding durch ein Anderes, was es ist, und äußert sein Daseyn in einem Dritten. Nach dem Begriffe des Triebes ist jedes Ding durch sich selbst, was es ist, und äußert sein Daseyn auf sich selbst. Soll nun ein *freies* Wesen gedacht werden, so gilt dieser Begriff
- 5 in seiner ganzen Strenge, ohne die mindeste Modifikation, zwar nicht als Begriff des Triebes, aber als Begriff der absoluten Freiheit. Die Freiheit ist dem Natur-Mechanism *direkt entgegengesetzt*, und wird durch ihn auf keine Weise bestimmt. Ist aber die Rede von einem *Natur-Triebe*, so muß der Charakter der
- 10 Natur überhaupt, der des Mechanismus, neben dem Charakter des Triebes beibehalten, sonach beides synthetisch vereinigt werden; wodurch wir ein Mittelglied zwischen Natur als [/] bloßen Mechanismus, (auch dem Kausalitätsbegriffe) und Freiheit, als direktem Gegensatze alles Mechanismus (auch dem Substantialitätsbegriffe) erhalten werden, (dessen wir auch allerdings um die Kausalität der Freiheit in der Natur zu erklären, höchlich bedürfen.) 145
- 15 Der Begriff dieser Synthesis würde kein anderer seyn, als der eben entwickelte. Es ist etwas, = A, allerdings durch sich selbst, was es ist, daß es aber gerade dieses durch sich selbst ist, ist begründet durch das andere, (alles mögliche —A;)
- 20 daß aber dieses andere dies ist, und A. gerade so bestimmt, ist wiederum begründet durch A. " selbst, indem ja auch umgekehrt —A. durch A. wird, was es ist. So ist Nothwendigkeit und Selbstständigkeit vereinigt, und wir haben nicht mehr den einfachen Faden der Kausalität, sondern den geschlossenen Umkreis der Wechselwirkung.

VII.

- 25 Ich muß *meine Natur* setzen, als ein geschlossenes Ganze, zu dem gerade soviel und nicht mehr noch weniger gehört, laut der obigen Erklärung und des geführten Beweises. Der Begriff dieser Totalität läßt sich aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns, auf welchen wir das Ich in unsrer ganzen Untersuchung versetzt haben, keinesweges erklären aus der Reflexion desselben, wie der Transscendental-Philosoph allerdings erklärt; sondern er selbst ist gegeben. Meine Natur
- 30 ist nun einmal so bestimmt und festgesetzt, und diese Totalität selbst ist Natur. [/]
- Zuförderst, wie begreife ich überhaupt, und nach welchem Gesetze denke ich mir etwas in der Natur als ein reelles organisches Ganze, das doch selbst nur ein
- 35 Theil der Natur überhaupt ist? — Diese Frage ist allerdings aufzuwerfen, denn wir haben bis jetzt nur die ganze Natur als ein reelles Ganze abgeleitet, keines-
- IV, 116
- 146

weges aber einen Theil derselben; und doch ist es Faktum, daß wir wenigstens unsre Natur, die doch nur ein Theil des Naturganzen ist, selbst als ein geschlossenes Ganze denken.

Ich habe gesagt: ein *reelles* Ganze; und diese Bestimmung ist die Hauptsache. Ich erkläre zuvörderst diesen Begriff durch sein entgegengesetztes. — Wie wir so eben die Natur ansahen, hing es völlig von der Freiheit der Reflexion ab, jeden beliebigen Theil aufzufassen als ein Ganzes, diesen wieder beliebig zu theilen, und die Theile desselben als Ganze aufzufassen u. s. f. Ich hatte ein Ganzes, aber mein Ganzes war gerade dies, lediglich, weil ich selbst dies dazu gemacht hatte; und einen andern Bestimmungsgrund der Gränzen desselben gab es nicht, außer der Freiheit meines Denkens. Ich hatte ein ideales Ganze, eine collective Einheit, keinesweges eine reelle, ein Aggregat, kein Compositum. Soll mein Ganzes das letztere werden, so müssen die Theile selbst, und zwar gerade diese Theile, ohne Zuthun meines Denkens, sich zu einem Ganzen vereinigen.

Realität wird bestimmt durch einen Zwang der Reflexion; da im Gegentheil in der Vorstellung des Idealen sie frei ist. Jene Freiheit, das Ganze ^o beliebig zu begränzen, müßte aufgehoben und die Intelligenz [I] genöthigt seyn, gerade soviel, nicht mehr oder weniger dazu zu rechnen, wenn uns ein reelles Ganzes entstehen sollte. So verhielt es sich, wie gesagt, mit der Vorstellung *meiner* Natur, als eines geschlossenen Ganzen.

Durch welches Gesetz des Denkens sollte uns diese Nothwendigkeit der Grenzbestimmung entstehen? — Wo durch bloße Subsumtion nicht begriffen werden kann, tritt das Gesetz der reflectirenden Urtheilskraft ein, und das letztere ist die bloße Umkehrung des erstern. Nun könnte es wohl kommen, daß die Urtheilskraft, einmal in dem Gebiete der Reflexion angelangt, selbst nach dem durch bloße Umkehrung des Subsumtionsgesetzes entstandenen ^p Gesetze nicht begreifen könnte, und sie würde dann, aus dem oben angegebenen Grunde, auch dieses Gesetz wieder umkehren müssen; und wir würden ein zusammengesetztes Gesetz der Reflexion, eine Wechselwirkung der Reflexion mit sich selbst, erhalten. (Begriffen überhaupt muß werden; aber nach diesem Gesetze geht das Begreifen nicht von statten, heißt nothwendig: nach einem entgegengesetzten Gesetze geht es von statten.) Jeder Theil der Natur ist durch sich selbst, und für sich selbst, was er ist; nach dem einfachen Reflexionsbegriffe. Nach dem durch Umkehrung und Zusammensetzung entstandenen Begriffe ist kein Theil durch und für sich selbst, was er ist, wohl aber sein Ganzes; jeder Theil des Ganzen ist sonach durch alle übrigen Theile desselben Ganzen bestimmt: und jedes geschlossene Ganze ist

^o Orig. G anze ^p Orig. entstandenem

selbst zu betrachten, wie wir oben das Universum [/] betrachteten; welches letztere aus einem Ganzen von Theilen sich in ein Ganzes von Ganzen, ein System reeller Ganzer, verwandelt. 148

Wir setzen jetzt diesen neuen Begriff noch mehr auseinander, und verbinden
5 dadurch unser gegenwärtiges Raisonement mit unserm obigen. — Nach dem zuerst aufgestellten Begriffe hatte jedes aufgefaßte sein Maaß Realität, und für das übrige Trieb. Trieb und Realität standen in Wechselwirkung, und erschöpften sich gegenseitig. In keinem war ein Trieb nach einer Realität, die es hatte; noch ein Mangel, auf dessen Ersetzung nicht ein Trieb ginge. Diese Betrachtungsart
10 konnten wir nach Belieben fortsetzen oder abbrechen; sie paßte auf alles, was wir nur antreffen konnten, und alles war ganz gleichförmig. IV, 118

Jetzt soll ein bestimmtes = X. gegeben seyn, das nach diesem Gesetze sich nicht begreifen läßt. Wie müßte es denn sonach beschaffen seyn? Fasse einen beliebigen Theil von X. auf; er heiße A. Wenn in A. Trieb und Realität sich nicht gegenseitig eins aus dem ^q andern erklären ließen; der Trieb auf eine Realität ausginge, die in A. nicht fehlte, und zu ihm nicht gehörte; und hinwiederum er auf eine Realität nicht ausginge, die in A. allerdings fehlte, und zu ihm gehörte, so wäre A. aus sich selbst nicht zu erklären und zu begreifen, und das Reflectiren würde weiter getrieben. Das Begreifen wäre nicht geschlossen; ich hätte nichts begriffen,
20 und es wäre klar, daß ich den Theil A. nicht willkürlich hätte abtrennen sollen von X. — Fasset auf das übrige [/] von X. = B. Wenn es sich nun mit B. an und für sich betrachtet, in Absicht seines Triebes, und seiner Realität, eben so verhielte, wie mit A: es fände sich aber, daß in B. der Trieb auf die in ^r A. mangelnde Realität gehe; und daß auf die in B. mangelnde Realität der Trieb in A. gehe, so würde ich zu-
25 förderst von meiner Betrachtung des B. nach A. zurückgetrieben. zur Untersuchung, ob in A. wirklich diejenige Realität mangle, auf welche ich einen Trieb in B. entdeckte, und in ihm wirklich ein Trieb sey nach derjenigen Realität, deren Mangel ich in B. entdeckte. Ich müßte anhalten, und die Sache noch einmal ansehen, also über mein Reflectiren reflectiren, und es dadurch begränzen; es gäbe
30 eine zusammengesetzte Reflexion, und da Nothwendigkeit obwaltet, ein zusammengesetztes Reflexionsgesetz. — Ferner könnte ich ja A. nicht begreifen, ohne B. dazu zu nehmen, und umgekehrt; also *ich müßte* beides synthetisch in einem Begriffe vereinigen, und X. würde sonach ein *reelles*, nicht bloß ein *ideales* Ganze.

35 Nun aber ist, welches zur Vollständigkeit des zu erörternden Begriffs gehört, X. doch überhaupt Natur und organische Natur, und das allgemeine Gesetz der

- letztern muß sonach auch darauf passen. In sofern ist es theilbar ins unendliche.
- IV, 119 Ich kann sonach A. theilen in b. c. d.; b. wieder in e. f. g. und so ins unendliche fort. Jeder Theil hat, als überhaupt Natur, Realität und Trieb, und in sofern Selbstständigkeit; aber bei jedem ist es der Fall, daß das Verhältniß seiner Realität und seines Triebes [/] nicht aus ihm selbst erklärt werden kann; denn außer 5 dem wäre er kein Theil des reellen Ganzen X. — Kein Theil kann erklärt werden, ehe nicht alle Theile von X. aufgefaßt sind. Jeder Theil strebt, das Bedürfniß aller zu befriedigen, und alle streben hinwiederum, das Bedürfniß dieses Einzelnen zu befriedigen. Dasjenige, welches nur auf die angezeigte Weise begriffen werden kann, heiße vorläufig ein reelles organisches Ganze, bis wir etwa 10 einen passendern Namen dafür finden.
- Ich selbst wenigstens bin ein solches Naturganzes. Ob es außer mir noch mehrere dieser Art giebt, ist vor der Hand nicht zu entscheiden. Die Entscheidung wird davon abhängen, ob ich mich selbst als ein solches Naturganzes begreifen kann, ohne andere Ganze außer mir anzunehmen¹, oder nicht. — Hier ist nur davon 15 die Frage, wie ein solches reelles Ganze sich aus der Natur erklären lasse, und welche neue Prädikate etwa durch diese Erklärung der Natur beigelegt werden.
- Sowie² 'gefordert' wird, daß etwas aus der *Natur* erklärt werde, wird gefordert³, daß es durch und aus einem Gesetze der physischen, keinesweges aber moralischen Nothwendigkeit erklärt werde. Es wird sonach durch die bloße Behauptung einer solchen Erklärbarkeit behauptet, daß es der Natur nothwendig sey, und in den 20 ihr absolut zukommenden Eigenschaften liege, sich in reelle Ganze zu organisiren, und daß das vernünftige Wesen die Natur so, und schlechthin nicht anders zu denken genöthiget sey. [/]
- 151 (Also man nehme nicht etwa in einem Argumente der faulen Vernunft seine Zuflucht zu einer Intelligenz, als Weltschöpfer, oder Weltbaumeister; denn unter andern auch ist es im ersten Falle schlechterdings undenkbar, daß eine Intelligenz Materie erschaffe; im zweiten ist noch nicht begreiflich, wie die Vernunft 25 Einfluß haben könne auf die Natur, sondern dies eben haben wir im gegenwärtigen Hauptstücke zu erklären. Dann mag eine Intelligenz zusammensetzen und verknüpfen immerfort, so lange sie will, so entsteht daraus Aggregation, Alligation, aber nimmermehr Verschmelzung, welche letztere eine innere Kraft in der Natur selbst voraussetzt. Eben so wenig wolle man die Organisation aus mechanischen 30 Gesetzen erklären. In ihnen liegt ein ewiges Fortstoßen und Fortdrängen der Materie, Anziehung und Abstoßung und weiter nichts. Jenes Gesetz ist ein immanen-
- IV, 120

¹ Orig. anzunehmen ² Orig. So wie ³ SW/ gefordert

- tes Gesetz der Natur, welches das vernünftige Wesen in dem Begriffe derselben sich denken muß, um sich selbst erklären zu können; welches Gesetz selbst aber nicht weiter erklärt werden kann. Es weiter erklären, würde hier heißen, dasselbe aus dem Mechanismus ableiten. — Es versteht sich, daß nur auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseyns oder der Wissenschaft, dieses Gesetz ein nicht weiter zu erklärendes und absolutes sey. Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte oder dem der Wissenschaftslehre ist es gar wohl zu erklären, indem auf diesem ja die ganze Natur erklärt und aus dem Ich abgeleitet wird *.)
- Es fragt sich nur, was das für ein Gesetz seyn möge; welcher bestimmte Gang der Natur nothwen[.]dig dabei angenommen werden müsse. Nach dem oben aufgestellten Gesetze ist jedes Ding, das Naturding ist, durch sich selbst und für sich selbst, was es ist; keines ist irgend einem andern irgend etwas, und kein anderes ist ihm etwas. Was eins ist, ist kein anderes. — Es ist dies das Prinzip der Substantialität; und das des Naturmechanism' das Prinzip der Kausalität. Nach dem gegenwärtigen Gesetze giebt es kein mögliches Element, auf welches jenes Prinzip passe: — ich sage *Element*, um mich nur ausdrücken zu können, verstehe aber dieses Wort *ideal* und keinesweges *real*: nicht als ob es an sich untheilbare Elemente gäbe, sondern weil man, um irgend etwas zu betrachten, aufhören muß zu theilen, — kein Element, sage ich, ist sich selbst genug, und für sich und durch sich selbstständig; es bedarf eines andern, und dieses andere bedarf seiner. Es ist in jedem Trieb auf ein fremdes. — Verhält es sich so, zufolge eines allgemeinen Naturgesetzes, so ist der so bestimmte Trieb durch die ganze Natur verbreitet. Dieses Naturgesetz läßt demnach sich so ausdrücken: jeder Naturtheil strebt sein Seyn, und sein Wirken mit dem Seyn und Wirken eines bestimmten andern Naturtheils zu vereinigen, und wenn man die Theile in den Raum denkt, auch im Raume mit ihm zusammen zu fließen. Dieser Trieb heißt der *Bildungstrieb* im aktiven und passiven Sinne des Worts; der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: und er ist nothwendig in der Natur; nicht etwa eine fremde Zuthat, ohne welche sie auch bestehen könnte. Nur denke man sich nicht seinen Sitz hier oder da, in diesem oder jenem Theile; [/] oder, so Gott will, ihn selbst wohl gar als einen besondern Theil. Er ist gar keine Substanz, sondern ein Accidens; und ein Accidens aller Theile.
- Und so haben wir denn dadurch, daß wir die Organisation des Ich, als Resultat eines Naturgesetzes gesetzt, so viel gewonnen, daß wir aufs mindeste den Trieb zur Organisation durch die ganze Natur verbreitet finden: denn ob dieser Trieb auch außer uns bis jetzt Kausalität gehabt habe, darüber soll hier noch nichts entschieden werden.

IV, 121

Aber in mir — und dies ist das zweite — hat dieser Trieb Kausalität. Es haben gewisse Theile der Natur ihr Seyn und Wirken vereinigt zur Hervorbringung eines Seyns und Eines ^w Wirkens. In dieser Rücksicht kann man das, was wir bisher reelles Naturganze nannten, am füglichsten *organisirtes Naturproduct* nennen.

Es ist so etwas, denn ich selbst bin so etwas laut obigem. Von der Materialität im Raume, welches ^{*} eine reelle Mannichfaltigkeit geben würde, ist hier noch gar nicht die Rede, wiewohl sie leicht deducirt werden könnte: aber wenigstens das ideale Mannichfaltige in mir stimmt zusammen zu Einem. Aber diese Zusammenstimmung ist Produkt der bildenden Kraft der Natur.

Das Resultat der gegenwärtigen Untersuchung ist sonach folgendes: so gewiß ich bin, so gewiß muß ich der Natur Kausalität zuschreiben; denn ich kann mich selb[s]t ⁷ nur als ihr Produkt setzen. Es ist [/] sonach überhaupt erwiesen, obgleich bey weitem noch nicht vollständig analysirt, was erwiesen werden sollte.

§. 9.

15

Folgerung aus dem vorhergehenden.

I.

Ich finde mich selbst als ein organisirtes Naturproduct. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Theile in einem Triebe bestimmte andere Theile in der Vereinigung mit sich zu erhalten; welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heißt. Denn da das Wesen des Ganzen nichts anderes ist, als ein Vereinigen gewisser Theile mit sich selbst, so ist die Selbsterhaltung nichts anders, als die Erhaltung dieses Vereinigens. Man überlege, um dies deutlicher einzusehen, folgendes: Jeder mögliche Theil strebt, andere bestimmte Theile mit sich zu vereinigen. Dieses Streben aber kann keine Kausalität haben, wenn nicht einander unterstützende Theile schon vereinigt ^a sind; denn nur unter dieser Bedingung ist ein organisirtes Ganze da. Nun ist das Ganze nichts anderes, als die Theile zusammen genommen. Es kann mithin in jenem nichts anderes seyn, als was in diesem ist: *ein Streben, [/] bestimmte Theile in sich aufzunehmen*; und in wie fern ein vollendetes Ganze da seyn soll, muß dieses Streben Kausalität haben. In einer Wechselwirkung dieses Strebens und dieser Kausalität, die durch einander bedingt sind, besteht sein Wesen, denn es ist ein Ganzes, und

^w Orig. eines ^{*} SW welche ⁷ SW selbst ^a SW Theile vereinigt

das Begreifen desselben ist vollendet; und in so fern tritt für dasselbe, in Beziehung auf die übrige Natur der oben aufgestellte Begriff wieder ein. Es erhält sich, heißt, es erhält jene Wechselwirkung seines Strebens und seiner Kausalität. Wird eins von beiden aufgehoben, so wird alles aufgehoben. Ein sich nicht mehr

IV, 123

- 5 organisirendes Naturprodukt hört auch auf, ein organisirtes zu seyn; denn der Charakter des organisirten besteht darinne, daß die Bildung fortgehe.

Der Trieb der Selbsterhaltung ist nicht, wie man gewöhnlich anzunehmen scheint, ein solcher, der nur auf die bloße Existenz überhaupt, sondern der auf eine bestimmte Existenz ausgeht; ein Trieb des Dinges zu seyn und zu bleiben, was es

- 10 ist. — Bloße Existenz ist ein abstrakter Begriff, nichts concretes. Einen Trieb darnach giebt es in der ganzen Natur nicht. Ein vernünftiges Wesen will nie seyn, um zu seyn, sondern um dieses oder jenes zu seyn. Eben so wenig strebt und arbeitet ein vernunftloses Naturprodukt überhaupt nur zu seyn, sondern gerade das zu seyn, was es ist; der Apfelbaum ^b ein Apfelbaum ^b, der Birnbaum ein

- 15 Birnbaum zu seyn, und es zu bleiben. Bei den Wesen der letztern Art ist der Trieb zugleich Effect. Und darum kann der erstere nie Birnen noch der letztere Äpfel tragen. [/] Umartung ist Hemmung der ganzen Organisation, und zieht 156 früher oder später den Untergang nach sich.

So verhält es sich auch mit mir. Es ist in mir ein Trieb, entstanden durch Natur, und sich beziehend auf Gegenstände der Natur, um sie mit meinem Wesen zu vereinigen: nicht gerade sie in dasselbe aufzunehmen, so wie Speise und Trank durch die Verdauung, sondern sie überhaupt auf meine Naturbedürfnisse zu beziehen, sie in ein gewisses Verhältniß mit mir zu bringen, worüber in der Zukunft sich mehr ergeben wird. Dieser Trieb ist der Trieb der Selbsterhaltung in der an-

- 25 gegebenen Bedeutung; der Erhaltung meiner, als dieses bestimmten Naturprodukts. Die Beziehung der Mittel auf diesen Zweck geschieht *unmittelbar und absolut* ohne alle zwischenliegende Erkenntniß, Überlegung, Berechnung. Worauf dieser mein Trieb geht, gehört zu meiner Erhaltung, *weil* er darauf geht; und was zu meiner Erhaltung gehört, darauf geht er, *weil* es zu meiner Erhaltung gehört. Die Verbindung liegt nicht in der Freiheit, sondern in dem Bildungsgesetze 30 der Natur. IV, 124

Schon hier eine wichtige Bemerkung, deren Folgen sich weit erstrecken, und deren Vernachlässigung sowohl für die Philosophie überhaupt, als insbesondere für die Sittenlehre beträchtliche Nachtheile erzeugt hat. — Mein Trieb gehe auf das 35 Object X. Geht etwa der Reiz, das Anziehende, aus von X, bemächtigt sich meiner Natur und bestimmt so meinen Trieb? Keinesweges. Der Trieb geht lediglich

^b SW Apfelbaum

157 hervor aus meiner Natur. Durch diese ist schon im [I] voraus bestimmt, was für mich da seyn soll, und mein Streben und Sehnen umfaßt es, auch ehe es für mich wirklich da ist und auf mich gewirkt hat; würde es umfassen, wenn es auch gar nicht seyn könnte, und würde sich nicht befriedigen, ohne dasselbe. Aber *es ist*, und *muß* seyn, zufolge der Vollendung der Natur in sich selbst; und darum weil diese selbst ein organisirtes reelles Ganze ist. — Ich hungere nicht, weil Speise für mich da ist, sondern weil ich hungere, wird mir etwas zur Speise. Nicht anders ist es bei allen organisirten Naturprodukten. Nicht durch das Vorhandenseyn der Materialien, die in seine Substanz gehören, wird das Gewächs gereizt, sie aufzunehmen; durch seine innere Einrichtung werden, unabhängig von ihrem wirklichen Vorhandenseyn, gerade diese Materialien gefodert^c; und wenn sie überhaupt nicht in der Natur wären, könnte auch das Gewächs nicht in der Natur seyn. — Es ist hier überall Harmonie, Wechselwirkung, nicht etwa bloßer Mechanismus; denn der Mechanismus bringt keinen Trieb hervor. So gewiß ich Ich bin, geht mein Streben und Begehren auch sogar bei den thierischen Bedürfnissen nicht aus dem Objecte, sondern aus mir selbst hervor. Vernachlässigt man diese Bemerkung hier, so wird man sie an einer wichtigern Stelle, bei Erörterung des Sittengesetzes, nicht begreifen können. 5 10 15

II.

158 Nun ist mir ferner dieser mein Trieb Gegenstand der Reflexion; und dies zwar
IV, 125 nothwendig, [I] so wie^d es oben beschrieben worden. So gewiß ich überhaupt reflectire, so gewiß bin ich genöthiget, diesen Trieb wahrzunehmen, und ihn als den meinigen zu setzen; von welcher Nothwendigkeit auf dem Gesichtspunkte, in welchem wir gegenwärtig stehen, kein Grund angegeben wird: vom transcendentalen aus haben wir diesen Grund schon angegeben. — So gewiß *ich reflectire*, sage ich; denn die Reflexion selbst ist kein Naturprodukt, noch kann sie es seyn. 20 25
* Sie selbst ihrer Form nach geschieht mit absoluter Spontaneität: nur das Object derselben, und die Nothwendigkeit auf dieses Object zu merken, ist Effekt der Natur.

Es entsteht durch diese Reflexion auf den Trieb zufrüherst ein *Sehnen* — Gefühl eines Bedürfnisses, das man selbst nicht kennt. Es fehlt uns, wir wissen nicht woran. — Hierdurch schon, als durch das erste Resultat der Reflexion, ist das Ich unterschieden von allen andern Naturprodukten. Der Trieb in den letztern wirkt entweder Befriedigung, wenn die Bedingungen derselben da sind; oder er 30

^c SW gefordert ^d SW sowie

wirkt nichts. Man wird nicht im Ernste behaupten, daß bei trockenem Wetter in den Pflanzen ein Sehnen sey das von Mangel der Feuchtigkeit herrühre. Sie trinken oder verwelken; und es giebt kein drittes, das aus ihrem Naturtriebe folgte.

III.

- 5 Als Intelligenz und mit Intelligenz handelndes Wesen, demnach als Subject des Bewußtseyns, bin ich absolut frei und nur von meiner Selbstbestim[un]g abhängig. Dies ist mein Charakter. Mithin muß auch meine Natur, in wiefern sie in dem angezeigten Sinne nothwendig zu mir gerechnet wird, d. i. in wiefern sie unmittelbares Object des Bewußtseyns ist, nur von der Selbstbestimmung abhängen. 159

In wiefern wird sie *mir*, als *Subject des Bewußtseyns*, zugerechnet? Das Produkt der Wechselwirkung meiner Natur ist der *Trieb*. Zuförderst diese Wechselwirkung ist nicht *meine* Wirksamkeit, als Intelligenz; ich werde derselben unmittelbar mir gar nicht bewußt. Auch der Trieb selbst ist nicht mein Produkt, sondern der Natur Produkt, wie ⁶ gesagt; er ist gegeben, und hängt schlechthin nicht von mir ab. 15
Aber der Trieb kommt zum Bewußtseyn, und was er in dieser Region wirke, steht in meiner Gewalt, oder bestimmter, *er* wirkt in dieser Region gar nicht, sondern *ich* wirke oder wirke nicht zufolge desselben. Hier liegt der Übergang des Vernunftwesens zur Selbstständigkeit; hier die bestimmte scharfe Gränze zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. 20

Die Befriedigung des Triebes in der Pflanze oder im Thiere geschieht nothwendig, wenn die Bedingungen dieser Befriedigung eintreten. Der Mensch wird durch den Naturtrieb gar nicht getrieben. — Verdauung, Verwandeln der Speisen in Nahrungssaft, Umlauf des Bluts u. s. w. stehen nicht in unsrer Gewalt; es sind 25 die oben angedeuteten Geschäfte der Natur in uns. Sie stehen nicht in *unsrer* (der Intelligenz) Gewalt, weil sie nicht unmittelbar [/] zum Bewußtseyn gelangen. 160
Was der Arzneykundige über diese Funktionen weiß, weiß er durch Schlüsse. Dagegen die Befriedigung unsers Hungers und Durstes steht in unsrer Gewalt; denn der Trieb nach Speise und Trank kommt zum Bewußtseyn. Wer möchte 30 behaupten, daß er mit derselben mechanischen Nothwendigkeit esse, mit welcher er verdaut?

Kurz, es steht nicht in meiner Gewalt, einen bestimmten Trieb zu empfinden oder nicht; aber es steht in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht.

⁶ SW mein Product, wie

IV.

Ich reflectire über mein Sehnen und erhebe dadurch zum deutlichen Bewußtseyn, was vorher nur eine dunkle Empfindung war. Aber ich kann nicht darauf reflectiren, ohne es zu bestimmen als ein Sehnen, laut des durchgängig gültigen Reflexionsgesetzes; d. h. ohne es von einem möglichen andern Sehnen zu unterscheiden. 5
Aber es kann von einem andern Sehnen nur durch sein Object unterschieden werden. Ich werde sonach jetzt durch diese zweite Reflexion auch des Gegenstandes meines Sehnsens mir bewußt; von dessen Realität oder Nichtrealität hier noch gar nicht die Rede ist. Er wird bloß gesetzt als ein angestrebtes. Aber ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen heißt ein *Begehren*. 10

IV, 127 Das Mannichfaltige des Begehrens überhaupt in Einem Begriffe vereinigt, und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heißt *Begehrungsvermögen*. Sollte sich noch ein anderes Begehren finden, dessen Mannichfaltiges wir gleich- 161 falls in ein Begeh[un]gsvermögen vereinigen könnten, so würde das gegenwärtig deducirte nach Kant mit Recht heißen das *niedere Begehrungsvermögen*.¹ 15
Seine Form als solches, d. h. daß es ein Trieb mit Bewußtseyn ist, hat ihren Grund in dem freien Acte der Reflexion; daß überhaupt ein Trieb da ist, und daß der Trieb oder das Begehren gerade auf ein solches Object geht, hat seinen Grund in der Natur; aber, wie oben erinnert worden, keinesweges in fremder Natur, in der Natur der Objecte, sondern in meiner eigenen Natur: es ist ein immanenter Grund. — Sonach äußert sich schon beim Begehren die Freiheit; denn es fällt zwischen dasselbe und das Sehnen eine freie Reflexion. Man kann unordentliche Begierden gar wohl unterdrücken, dadurch, daß man nicht auf sie reflectirt, sie ignorirt, sich mit etwas anderm beschäftigt, besonders mit Geistesarbeiten; — daß man ihnen, wie die theologischen Sittenlehrer recht gut sagen, 25 nicht nachhängt.

V.

Mein Begehren hat zum Objecte Naturdinge, um dieselben entweder unmittelbar mit mir zu vereinigen (wie Speise oder Trank); oder sie in ein gewisses Verhältniß mit mir zu setzen (freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. dergl.) 30
Nun sind *zuförderst* die Naturdinge für mich im Raume, wie aus der theoreti-

¹: Kant, Immanuel: „Critik der practischen Vernunft“. Riga 1788, S. 41: „Alle MATERIALE practische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im UNTEREN BEGEHRUNGSVERMÖGEN, und, gäbe es gar keine BLOS FORMALE Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch KEIN OBERES BEGEHRUNGSVERMÖGEN eingeräumt werden können.“

schen Philosophie als bekannt vorausgesetzt wird. Das, womit sie vereinigt, oder in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt [/] werden sollen, muß demnach gleichfalls 162
im Raume seyn; denn es giebt keine Vereinigung des räumlichen und kein Verhältniß desselben, außer zu dem, was gleichfalls im Raume ist: außerdem bliebe es
5 entweder nicht im Raume, welches absurd ist, oder es wäre kein Verhältniß, welches gegen die Voraussetzung läuft. Nun ist das, was im Raume ist, und denselben ausfüllt, Materie. Ich bin sonach, als Naturprodukt, Materie; und zwar nach dem obigen organisirte Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. *Mein Leib*.

Ferner es soll in der Botmäßigkeit meines Willens stehen, Naturdinge mit mir IV, 128
10 zu vereinigen, oder in ein Verhältniß mit mir zu bringen. Nun bezieht diese Vereinigung oder dieses Verhältniß sich auf Theile meines organisirten Leibes; und dieser mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens. Mithin müssen diese Theile unter der Herrschaft meines Willens stehen, und da hier vom Verhältniß im Raume die Rede ist, sie müssen als Theile, d. i. in Beziehung auf
15 das Ganze meines Leibes, beweglich, und mein Leib selbst in Beziehung auf das Ganze der Natur, beweglich seyn. Es muß, da diese Bewegung abhängen soll von einem frei entworfenen und ins unbestimmte modificirbaren Begriffe, eine mannichfaltige Beweglichkeit seyn. — Man nennt eine solche Einrichtung des Leibes *Articulation*. Soll ich frei seyn, so muß mein Leib articulirt seyn. (Man sehe
20 hierüber meinen Grundriß des Naturrechts im ersten Theile.) [/]

Anmerkung.

163

Es ist hier einer der Standpunkte, von welchen aus wir bequem um uns blicken können, ob es in unserer Untersuchung lichter geworden ist.

Es findet sich in uns ein Trieb, nach Naturdingen, um dieselben mit unsrer Natur in
25 ein bestimmtes Verhältniß zu bringen; ein Trieb, der keinen Zweck außer sich selbst hat, und der darauf ausgeht, sich zu befriedigen, lediglich damit er befriedigt sey. Befriedigung um der Befriedigung willen, nennt man bloßen *Genuß*.

Es liegt uns daran, daß man von dieser Absolutheit des Naturtriebes sich überzeuge. Jedes organisirte Naturprodukt ist *sein eigner Zweck*, d. h. es bildet, schlechthin
30 um zu bilden, und bildet so, schlechthin um so zu bilden. Es soll damit nicht bloß gesagt werden, das vernunftlose Naturprodukt *denkt* sich selbst keinen Zweck außer ihm; dies versteht sich ganz von selbst, indem es ja überhaupt nicht denkt: sondern

² „Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre“. Erster Theil, Iena und Leipzig 1796. §§ 5 u. 6, insbesondere S. 85—87.

IV, 129 auch, ein intelligenter Beobachter desselben kann ihm keinen äußern Zweck beilegen, ohne inkonsequent zu seyn, und völlig unrichtig zu erklären. Es giebt nur eine innere, keinesweges eine *relative* Zweckmäßigkeit in der Natur. Die letztere entsteht erst durch die beliebigen Zwecke, die ein freies Wesen in den Natur-
 objecten sich zu setzen, und zum Theil auch auszuführen vermag. — Nicht anders
 164 verhält es sich mit dem vernünftigen Wesen, in wiefern es bloße Natur ist, es thut sich Genüge, lediglich um sich Genüge zu [/] thun; und ein bestimmter Gegenstand ist, der ihm Genüge thut, lediglich darum, weil eben dieser durch seine Natur gefodert¹ wird. Da es seines Sehnsens sich bewußt wurde, so wird es auch
 10 nothwendig der Befriedigung dieses Sehnsens sich bewußt: diese gewährt Lust; und diese Lust ist sein letzter Zweck. Der natürliche Mensch ist nicht, mit der Absicht, seinen Körper zu erhalten und zu stärken; sondern er ißt, weil der Hunger ihn schmerzt, und die Speise ihm wohlschmeckt. — Hierbey folgende Bemerkung. Mehrere Analytiker der Gefühle, besonders Mendelssohn², haben das Vergnügen³ aus dem Gefühle einer Verbesserung unseres körperlichen Zustandes
 15 erklärt⁴. Dies ist ganz richtig, wenn von bloßer Sinnenlust geredet, und der körperliche Zustand bloß für den der Organisation genommen wird. Der jüngere Jerusalem⁵) wendet dagegen ein: auch bey offenbarer Verschlimmerung unsers körperlichen Zustandes, und bei dem unmittelbaren Gefühle dieser Verschlimmerung, werde Lust empfunden, z. B. vom Trinker im ersten Anfange der Betäubung. Man
 20 wird bey allen Beispielen dieser Art bemerken, daß die Verschlimmerung nur den Zustand der Artikulation angehe, der Zustand der Organisation aber für das gegenwärtige allemal besser, das Spiel und die Wechselwirkung der einzelnen Theile unter einander vollkommner, die Communication mit der umgebenden Natur ungehinderter werde. Aber alle Sinnenlust bezieht sich auf die Organisation, laut
 25 des [/] geführten Beweises. Die Artikulation, *als* solche, als *Werkzeug der Freiheit*, ist nicht eigentlich Produkt der Natur, sondern der Übung durch Freiheit. Von

^{*)} In seinen von Lessing herausgegebenen philos. Aufsätzen S. 61⁶

¹ SW gefordert ² Orig. Vergnügen

³ Mendelssohn, Moses, 1729—1786. ⁴ Mendelssohn, Moses: „über die Empfindungen“. Berlin 1755. „Wir sind endlich so weit, daß wir eine dreyfache Quelle des Vergnügens entdeckt, und ihre verwirrete Grenzen auseinander gesetzt haben. Das Einerley im Mannigfaltigen oder die sinnliche Schönheit, die Einhelligkeit des Mannigfaltigen, oder die Vollkommenheit, und endlich der verbesserte Zustand unserer Leibesbeschaffenheit, oder die sinnliche Lust.“ S. 114 ⁵ Jerusalem, Karl Wilhelm, 1747—1772. ⁶ Jerusalem, Karl Wilhelm: „Philosophische Aufsätze“, „heraus-

den *Folgen* selbst für die Organisation ist nicht die Rede; denn das Zukünftige wird nicht unmittelbar empfunden. — Der Mensch ist hierin ganz Pflanze. Wenn IV, 130

5 daß dadurch das Gefühl ihres Wohlseyns würde gestört werden.

Diesem Triebe nach bloßem Genusse überhaupt nachzugeben, oder nicht, steht in der Gewalt der Freiheit. Jede Befriedigung des Triebes, in wiefern sie mit Bewußtseyn geschieht, geschieht nothwendig mit Freiheit; und der Leib ist so eingerichtet, daß durch ihn mit Freiheit gewirkt werden könne.

10 In wiefern der Mensch auf bloßen Genuß ausgeht, ist er abhängig von einem *gegebenen*, nemlich dem Vorhandenseyn der Objecte seines Triebes; ist sonach sich selbst nicht genug; die ^b Erreichung seines Zwecks hängt auch mit von der Natur ab. Aber in wiefern der Mensch nur überhaupt reflectirt, und dadurch Subject des Bewußtseyns wird — er reflectirt *nothwendig* auf den Naturtrieb, laut obigem —
15 wird er Ich, und es äußert sich in ihm die Tendenz der Vernunft, sich *schlechthin durch sich selbst*, als Subject des Bewußtseyns, als Intelligenz im höchsten Sinne des Worts, zu bestimmen. [/]

Zuförderst eine wichtige Frage. Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transcenden- 166
20 talen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituit: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nemlich, ich bin Subject-Object, und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Seyn. Erblicke ich mich, als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung, und des discursiven Denkens vollkommen bestimmtes *Object*, so wird das, was in der That
25 mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als *Subject*, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe; oder zum Gesetze der Selbstständigkeit. Lediglich auf der Wechselwirkung

^b Orig. u. SW genug, die

gegeben von Gotthold Ephraim Lessing“. Braunschweig 1776. — Vergl. darin: „IV. Ueber die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen.“ S. 57 fg. — S. 61: „Es GIEBT SINNLICHE LÜSTE, MIT DENEN DAS GEFÜHL EINER VERSCHLIMMERTEN LEIBESBESCHAFFENHEIT UNMITTELBAR VERBUNDEN IST. — Bey denen die Seele selbst im Genusse gewahr wird, daß sie die Kräfte des Körpers vermindern; seiner Fortdauer nachtheilig sind — ihn unvollkommener machen; und dem ungeachtet finden wir Vergnügen an denselben.“ — S. 62/63: „Von der [...] Art der sinnlichen Lüste, da nemlich das Gefühl einer verschlimmerten Leibesbeschaffenheit mit dem Genusse UNMITTELBAR verbunden ist, ist das Vergnügen des Trunkenen, im ersten Anfange der Betäubung — Seine Glieder gehorchen ihm nicht mehr; seiner Sprache, seiner Sinne ist er nicht mehr mächtig; und dennoch reizt ihn der Wein im Glase, und gewährt ihm Vergnügen [...] Er fühlt die Unvollkommenheit seines Körpers, die aus der sinnlichen Lust entspringer, unmittelbar.“

dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung *eines und eben desselben Triebes mit sich selbst* ist, beruhen alle Phänomene des Ich. — So wird
 IV, 131 zugleich die Frage beantwortet, wie so etwas ganz entgegengesetztes, als die beiden Triebe es sind, in einem Wesen, das absolut Eins seyn soll, vorkommen könne. Beide sind auch in der That Eins; aber darauf, daß sie als verschiedene erscheinen, 5 beruht die ganze Ichheit. Die Gränzseidung zwischen beiden ist die Reflexion. Das Reflectirende ist zufolge der Anschauung der Reflexion, höher, als das reflectirte, das erstere erhebt sich über das letztere und umfaßt es: mithin heißt der Trieb des reflectirenden, des Subjects des Bewußtseyns, mit Recht *der höhere*,
 167 und [/] ein durch ihn bestimmtes Begehrungsvermögen, das *höhere Begehrungsvermögen*. 10

Nur das reflectirte ist Natur: das reflectirende ist ihm entgegengesetzt, sonach keine Natur, und über alle Natur erhaben. Der höhere Trieb, als Trieb des reinen geistigen geht auf absolute Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit 15 willens, und widerstreitet sonach allem Genusse, der ein bloßes ruhiges Hingeben ist an die Natur.

Aber beide constituiren nur ein und eben dasselbe Ich; mithin müssen beide Triebe im Umfange des Bewußtseyns vereinigt werden. Es wird sich zeigen, daß in dieser Vereinigung von dem höhern die *Reinheit* (Nicht-Bestimmtheit durch ein Object) der Thätigkeit, von dem niedern der Genuß als Zweck aufgegeben werden 20 müsse; so daß als Resultat der Vereinigung sich finde *objective* Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist: — ein unendlicher nie zu erreichender Zweck; daher unsere Aufgabe nur diese seyn kann, anzugeben, *wie* gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich *anzunähern*.
 Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloß *Meta-* 25 *physik der Sitten*, welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niedern erhält man eine *Sittenlehre*, welche reell seyn muß. [/]

IV, 132 168

§. 10.

Über Freiheit und oberes Begehrungsvermögen.

I.

30

Das ^a letzte Erzeugniß meiner Natur, als solcher, ist ein Trieb. *Ich* reflectire auf *mich*, d. h. auf diese meine *gegebene* Natur, die als unmittelbares Object meiner Reflexion nichts denn ein Trieb ist. Es kommt hier darauf an, daß wir diese Re-

^a Orig. u. SW Die

flexion völlig bestimmen. Wir haben dabei zu sehen auf ihre *Form*; ihre *Materie* oder Gegenstand; und auf die *Verbindung* beider mit einander.

- Zuförderst daß sie geschieht, oder ihre Form, ist absolut; sie ist kein Produkt der Natur, sie geschieht, schlechthin darum, weil sie geschieht, weil ich Ich bin. Was ihr
 5 Object anbelangt, bedarf es nicht der Erinnerung, daß unser Naturtrieb dieses Object sey, sondern nur davon ist die Frage, *in wie weit* unsere Natur unmittelbares Object jener Reflexion sey. Auch hierauf ist schon oben beiläufig die Antwort gegeben worden: in soweit, als ich *genöthigt* bin, etwas zu mir dem reflectirenden zu rechnen. Der Zusammenhang zwischen beiden ist der, daß beides
 10 dasselbe seyn soll. Ich Naturwesen, denn ein anderes Ich ist für mich nicht da, bin mir selbst zugleich auch das reflectirende. Jenes ist Substanz, und die Reflexion ist ein Accidens dieser Substanz; ist Äußerung der Freiheit des Naturwesens. So wird gesetzt, in der zu beschreibenden Reflexion. Nach dem Grunde dieses Zusammenhangs entsteht aus dem Gesicht[.]punkte des gemeinen Bewußtseyns
 15 gar nicht die Frage. Ich bin nun einmal, würde man aus diesem Gesichtspunkte sich erklären, ein solches Wesen mit dieser Natur, und mit dem Bewußtseyn derselben. Dabei bleibt nun unbegreiflich, soll aber auch aus diesem Gesichtspunkte nicht begriffen werden, wie eine solche Zusammenstim[m]ung zwischen völlig heterogenen, und *‘* gegenseitig von einander unabhängigen, auch nur möglich sey. Daß die Natur von ihrer Seite irgend etwas so beschränke und bestimme,
 20 wie meine Natur bestimmt seyn soll, läßt sich begreifen; daß die Intelligenz von der ihrigen sich eine Vorstellung bilde, und sie auf eine gewisse Weise bestimme, läßt sich gleichfalls einsehen: nicht aber, wie beide in ihrem gegenseitig unabhängigen Handeln übereinstimmen, und auf *dasselbe* kommen sollten; indem ja
 25 weder die Intelligenz der Natur, noch die Natur der Intelligenz das Gesetz giebt. Die erste Behauptung würde einen Idealismus, die zweite einen Materialismus begründen. Auf nichts läßt sich ein die Hypothese der prästabiliten Harmonie, wie sie gewöhnlich genommen wird; aber es bleibt auch nach ihr die Frage eben so unbeantwortet, als sie es vorher war. — Von dem transcendentalen Gesichtspunkte aus haben wir schon oben diese Frage beantwortet. Es giebt keine Natur an
 30 sich; meine Natur und alle andere Natur, die gesetzt wird, um die erste zu erklären, ist nur eine besondere Weise, mich selbst zu erblicken. Ich bin nur beschränkt in der intelligiblen Welt, und durch diese Beschränkung meines Urtriebes wird allerdings meine Reflexion auf mich selbst, und umgekehrt, durch
 35 meine Reflexion auf mich selbst mein [.] Urtrieb beschränkt, *für mich*; und von einer andern Beschränkung meiner Selbst als für mich kann gar nicht geredet werden. Wir haben auf jenem Gesichtspunkte gar nicht ein zwiefaches, von einander unabhängiges, sondern ein absolut einfaches, und es kann doch wohl da, wo es

kein verschiedenes giebt, nicht von einer Harmonie geredet, noch nach einem Grunde derselben gefragt werden.

Jetzt jedoch stehen wir auf dem gemeinen ^b Gesichtspunkte, und gehen auf ihm weiter. — Durch die beschriebene Reflexion reißt das Ich sich los von allem, was außer ihm seyn soll, bekommt sich selbst in seine eigene Gewalt, und stellt sich absolut selbstständig hin. Denn das reflektirende ist selbstständig, und nur von sich selbst abhängig; aber das reflectirte ist mit ihm eins und eben dasselbe. Es wird nicht ^c etwa, wie jemand auf den ersten Anblick glauben könnte, bloß das gesagt, daß das Ich von diesem Punkte an sich selbst zusehe, aber auch nichts weiter habe, als das Zusehen. Vielmehr wird behauptet: es könne von diesem Punkte aus gar nichts im Ich erfolgen, ohne thätige Bestimmung der Intelligenz, als solcher. Reflectirendes und Reflectirtes sind vereinigt, und stellen eine einzige unzertrennbare Person dar. Das reflectirte bringt die reelle Kraft, das reflectirende bringt das Bewußtseyn in die Person. Sie kann von nun an nichts thun, ohne mit Begriffen, und nach Begriffen.

Realität, deren Grund ein Begriff ist, nennt man ein Produkt der Freiheit. Dem Ich kommt von dem angegebenen Punkte aus keine Realität zu, außer [/] zufolge seines eigenen Begriffs von ihr. Es ist daher von diesem Punkte aus frei, und alles, was durch dasselbe geschieht, ist Produkt dieser Freiheit.

Hierauf kommt es an; denn es ist gegenwärtig unser Vorsatz, die Lehre von der Freiheit mit kurzem ins Reine zu bringen. — Jedes Glied einer Naturreihe ist ein vorher bestimmtes; es sey nach dem Gesetze des Mechanismus oder dem des Organismus. Man kann, wenn man die Natur des Dinges und das Gesetz, nach welchem es sich richtet, vollständig kennt, auf alle Ewigkeit vorhersehen, wie es sich äußern werde. Was im Ich, von dem Punkte an, da es ein Ich wurde, und nur wirklich ein Ich bleibt, vorkommen werde, ist nicht vorher bestimmt, und ist schlechterdings unbestimmbar. Es giebt kein Gesetz, nach welchem freie Selbstbestimmungen erfolgten, und sich vorhersehen ließen; weil sie abhängen von der Bestimmung der Intelligenz, diese aber als solche schlechthin frei, lautere reine Thätigkeit ist. — Eine Naturreihe ist stetig. Jedes Glied in derselben wirkt ganz, was es kann. Eine Reihe von Freiheitsbestimmungen besteht aus Sprüngen, und geht gleichsam ruckweise. Denkt euch ein Glied in einer solchen Reihe als bestimmt, und nennt es A. Es mag von A aus gar mancherley möglich seyn: aber nicht alles mögliche, sondern nur der bestimmte Theil desselben = X erfolgt. Dort hängt alles zusammen, in einer strengen Kette; hier ist bey jedem Gliede der Zusammenhang abgebrochen. — In einer Naturreihe läßt sich jedes Glied erklären.

^b Orig. gemeinem ^c Orig. nicht

In einer Reihe von Freiheitsbestimmungen läßt keins sich erklären; denn [/] jedes ist ein erstes und absolutes. Dort gilt das Gesetz der Kausalität, hier das der Substantialität, d. i. jeder freie Entschluß ist selbst substantiel[]^d, er ist, was er ist, absolut durch sich selbst. 172 IV, 135

- 5 Jenseits der angegebenen Reflexion kann ich durch Naturnothwendigkeit nicht weiter fortgetrieben werden, denn jenseits derselben bin ich nicht mehr ein Glied ihrer Kette. Das letzte Glied in derselben ist ein Trieb; aber auch nur ein *Trieb*, der ja als solcher im geistigen Wesen keine Kausalität hat: und so läßt sich die Freiheit sogar von der Naturphilosophie aus begreiflich machen. Die
- 10 Kausalität der Natur hat ihre Grenze; über diese Grenze hinaus liegt, wenn doch auch da Kausalität seyn soll, nothwendig einer andern Kraft Kausalität. Was auf den Trieb folgt, wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit Erzeugung des Triebes erschöpft; ich wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr *ihre*, sondern *meine* Kraft ist, weil sie unter die
- 15 Botmäßigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Principis, unter die des Begriffs, gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die *formale* Freiheit. Was ich nur mit Bewußtseyn thue, thue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewußtseyn, und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Worts; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewußtseyn des Naturtriebes wäre der letzte Grund seines Handelns. — Es ist mir nicht bekannt, daß
- 20 jemand den Begriff der Freiheit in die[/]ser Rücksicht, in welcher sie doch die Wurzel aller Freiheit ist, sor[g]fältig^e behandelt hätte. Vielleicht sind gerade daher die mancherlei Irrthümer und die Klagen über die Unbegreiflichkeit dieser
- 25 Lehre entstanden. 173

Corollarium.

- Kein Gegner der Behauptung einer Freiheit kann läugnen, daß er solcher Zustände sich bewußt sey, für die er keinen Grund außer ihnen angeben kann. Wir sind uns dann keinesweges bewußt, daß diese Zustände keinen äußern Grund
- 30 haben, sagen die Scharfsinnigern, sondern nur, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind, (wie es mit dem unmittelbaren Bewußtseyn der Freiheit sich verhalte, davon werden wir bald reden.) Sie schließen weiter: daraus, daß wir uns dieser Gründe nicht bewußt sind, folgt nicht, daß jene Zustände keine Ursachen haben. (Da werden sie zuförderst transcendent. Wir sind schlechthin unvermö-
- IV, 136

^d SW substantiell ^e SW sorgfältig

gend, etwas zu setzen, heißt doch wohl für uns, dieses Etwas *ist* nicht. Was aber ein Seyn ohne ein Bewußtseyn bedeuten möge, davon hat die transscendentale Philosophie nicht nur keinen Begriff, sondern sie thut einleuchtend dar, daß so etwas keinen Sinn habe.) Da nun aber alles seine Ursache hat, fahren sie fort, so haben auch unsre freige glaubten Entschließungen die ihrigen, ohnerachtet wir derselben nicht bewußt sind. Hier nun *setzen* sie offenbar *voraus*, daß das Ich in die Reihe des Naturgesetzes gehöre, was sie doch *beweisen* zu können vorgaben. 5
 174 Ihr Beweis ist [/] ein greiflicher Cirkel. Nun kann zwar von seiner Seite der Vertheidiger der Freiheit, die Ichheit, in deren Begriffe es freilich liegt, daß sie nicht unter das Naturgesetz gehöre, auch nur voraussetzen: aber er hat über die Gegen- 10
 ner theils den entschiedenen Vortheil, daß er wirklich eine Philosophie aufzustellen vermag, theils hat er die Anschauung auf seiner Seite, die jene nicht kennen. Sie sind nur discursive Denker, und es fehlt ihnen gänzlich an Intuition. Man muß gegen sie nicht disputiren, sondern man sollte sie kultiviren, wenn man könnte.

II.

15

⌈ Nach allem bisherigen *bin* ich frei, aber setze mich nicht als frei; bin frei, etwa für eine Intelligenz außer mir, nicht aber für mich selbst. Aber *ich* bin etwas, nur in wiefern ich mich so setze.

Zuförderst, was gehört dazu, um sich als frei zu setzen? Ich setze mich frei, wenn ich meines Übergehens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mir bewußt 20
 werde. Ich, inwiefern ich ein Vermögen habe zu handeln, finde mich unbestimmt. In der Reflexion über diesen Zustand wird dies dadurch ausgedrückt, daß die Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt. Dabei hebt die Wahrnehmung meiner Freiheit an. — Jetzt bestimme ich mich, und die Reflexion wird zugleich mit bestimmt. *Ich* bestimme mich; welches ist dieses 25
 IV, 137 bestimmende Ich? Ohne Zweifel das Eine aus der Vereinigung des reflectirenden und reflectirten entstandene Ich; und dasselbe ist [/] in demselben ungetheilten 175
 Akte, und derselben Ansicht zugleich das bestimmte. Im Bewußtseyn der Freiheit sind Object und Subject ganz und völlig eins. Der (Zweck-)Begriff wird unmittelbar zur That, und die That unmittelbar zum (Erkenntniß-)Begriffe, (meiner Freiheit.) [Man sehe oben S. 101. u. f. ']' * Man hatte ganz Recht, wenn man leugnete, 30
 daß die Freiheit *Object* des Bewußtseyns seyn könne; sie ist allerdings nicht etwas, das sich entwickle, ohne Zuthun eines Bewußtseyenden, und wobei das letztere nur das Zusehen habe; sie ist nicht Object, sondern Subject-Object dessel-

ben. — In diesem Sinne wird man sich seiner Freiheit allerdings unmittelbar bewußt, durch die That, indem man selbstthätig aus dem Zustande des Schwankens sich los reißt, und einen bestimmten Zweck sich setzt, weil man ihn sich setzt, besonders, wenn dieser Zweck gegen alle unsre Neigungen läuft, und dennoch um der Pflicht willen gewählt wird. Aber es gehort Energie des Willens, und Innigkeit der Anschauung zu diesem Bewußtseyn. Es giebt Individuen, die in der That nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stoßen und treiben lassen; die eben deswegen auch kein eigentliches Bewußtseyn haben, da sie ihre Vorstellungen nie selbstthätig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern bloß einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunkeln Gang der Ideen-Association. Mit ihnen wird nicht gesprochen, wenn vom Bewußtseyn der Freiheit gesprochen wird. [/]

Also — Bewußtseyn meiner Unbestimmtheit ^b ist die Bedingung des Bewußtseyns meines Selbstbestimmens durch freie Thätigkeit. Aber Unbestimmtheit ist nicht

etwa nur Nicht-Bestimmtheit (= 0.) sondern ein unentschiedenes Schweben zwischen mehreren möglichen Bestimmungen (= einer negativen Größe); denn außer dem könnte sie nicht gesetzt werden, und wäre nichts. Nun läßt bis jetzt sich gar nicht einsehen, wie die Freiheit auf mehrere mögliche Bestimmungen gehen, und als auf sie gehend gesetzt werden sollte. Es findet sich gar kein anderes Object ihrer

Anwendung, als der Naturtrieb. Wenn dieser eintritt, so ist gar kein Grund da, warum er durch die Freiheit nicht befolgt werden sollte, wohl aber Grund, daß er befolgt werde. Oder wollte man sagen: es mögen vielleicht mehrere Triebe auf einmal wirken — welches anzunehmen wir jedoch auf dem gegenwärtigen Standpunkte auch keinen Grund haben — so wird der Stärkere entscheiden; und es ist also abermals keine Unbestimmtheit möglich. (Der Trieb wird nicht Ursache

seyn der Willensbestimmung; das vermag er schlechthin nicht nach dem obigen, aber die Freiheit wird stets gerade von demjenigen Ursache seyn, was der Naturtrieb hervorgebracht haben würde, wenn er Kausalität hätte, sie wird ganz in seinen Diensten stehen und die Kausalität der Natur fortpflanzen.) In wiefern

das freie Wesen in diesem Zustande ist, der zwar nicht als ein *ursprünglicher*, wohl aber als ein *zugezogener* nur zu wirklich seyn kann, schreibt man ihm zu *einen Hang*, welcher, da keine Reflexion, keine Unbestimmtheit vorhergeht, mit Recht [/] genannt wird ein *blinder* Hang; ein Hang, dessen das freie Wesen, als eines solchen, sich nicht bewußt wird, noch werden kann.

Nun aber bin ich Ich, lediglich in wie fern ich meiner als Ich, das ist als frei und selbstständig, bewußt bin. Dieses Bewußtseyn meiner Freiheit bedingt die Ich-

^b Orig. Umbestimmtheit

heit. (Dadurch wird das, was wir deduciren werden, allgemein gültig; indem sich zeigt, daß ein vernünftiges Wesen, ohne alles Bewußtseyn dieser Freiheit, mithin auch ohne die Bedingungen desselben, und da unter diese das Bewußtseyn der Sittlichkeit gehört, ohne dieses Bewußtseyn überhaupt gar nicht möglich sey: daß also auch dieses keinesweges etwas zufälliges, und eine fremde Zuthat ist, sondern wesentlich, zur Vernünftigkeit gehört. Daß das Bewußtseyn der Freiheit und Sittlichkeit zuweilen, vielleicht größtentheils, verdunkelt werde, und ein Mensch zur Maschine herabsinke, ist allerdings möglich, und der Grund davon wird tiefer unten sich zeigen. Hier wird nur behauptet, daß kein Mensch absolut ohne *alles* sittliche Gefühl seyn könne.)

IV, 139 Da alles, was im Ich ist, erklärt wird aus einem Triebe, so muß es einen Trieb geben (es muß im ursprünglichen Triebe des Ich liegen) dieser Freiheit sich bewußt zu werden; mithin auch einen Trieb nach den Bedingungen dieses Bewußtseyns. Aber die Bedingung eines solchen Bewußtseyns ist Unbestimmtheit. Unbestimmtheit ist nicht möglich, wenn das Ich lediglich dem Naturtriebe folgt. Mithin 15
178 mußte da seyn ein Trieb, sich ohne alle Bezie[un]g auf den Naturtrieb und ihm zuwider zu bestimmen; das Materiale der Handlung gar nicht aus dem Naturtriebe, sondern nur aus sich selbst herauszunehmen. Ein solcher Trieb wäre, da es um das Bewußtseyn der Freiheit zu thun ist, ein *Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen*.

Ich will diese Art der Freiheit zum Unterschiede von der vorherbeschriebenen nennen die *materiale* Freiheit. Die erstere besteht lediglich darin, daß ein neues formales Princip, eine neue Kraft eintritt, ohne daß das Materiale in der Reihe der Wirkungen sich im mindesten ändere. Die Natur handelt nun nicht mehr, sondern das freie Wesen; aber das letztere bewirkt gerade dasselbe, was die erstere bewirkt haben würde, wenn sie noch handeln könnte. Die Freiheit in der zweiten Rücksicht besteht darin, daß nicht nur eine neue Kraft, sondern auch eine ganz neue Reihe der Handlungen ihrem Inhalte nach eintrete. Nicht nur die Intelligenz wirkt von nun an, sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je bewirkt haben würde.

Wir haben den angedeuteten Trieb abzuleiten, näher zu beschreiben, und zu zeigen, wie er sich äußern möge.

III.

Zuförderst, wir haben den Trieb abzuleiten. Es ist nemlich im vorhergehenden bewiesen, daß wenn ein solcher Trieb nicht ist, Selbstbewußtseyn der Ichheit nicht 35
179 möglich ist; weil dann das Bewußtseyn [/] einer Unbestimmtheit, wodurch das erstere bedingt ist, nicht möglich ist. Dies war ein indirekter Beweis für einen sol-

chen Trieb. Es muß, nicht eben um der Sicherheit, sondern um der Folgerungen willen, die daraus gemacht werden sollen, ein direkter, d. h. ein genetischer Beweis, aus dem Begriffe des Ich selbst, geführt werden. IV, 140

- Ich habe oben gesagt: durch die absolut freie Reflexion auf sich selbst, als Naturwesen, bekommt das Ich sich selbst gänzlich in seine Gewalt. Ich brauche nur diesen Satz anschaulicher zu machen, und es ist geleistet, was gefordert^b wird.
- Zuförderst, jene Reflexion, als erste, ist eine schlechthin im Ich begründete Handlung; *Handlung* sage ich. Der Naturtrieb aber, auf welchen reflectirt, und welcher allerdings zum Ich gerechnet wird, ist in Beziehung auf jene Thätigkeit, ein Leiden; etwas gegebenes, und ohne Zuthun der freien Thätigkeit vorhandenes. Man bedenke zuförderst, daß, um das Bewußtseyn jener ersten Reflexion als einer Handlung zu erklären, man eine neue Reflexion auf das in ihr reflectirende setzen müsse, und überlege diese zweite Reflexion. Da von dem reflectirten, dem Naturtriebe, abstrahirt wird, so enthält sie nichts, als die reine absolute Thätigkeit, welche in der ersten Reflexion vorkam; und diese allein ist das eigentliche wahre Ich: ihr wird der Trieb entgegengesetzt, als etwas fremdes; zwar gehört er zum Ich, aber er *ist* nicht das Ich. Jene Thätigkeit ist das Ich. Hierbei^c wolle man zuförderst die so eben unterschiedenen beiden Reflexionen nicht als in der That [/] von einander abgesondert denken, wie wir so eben, um uns nur ausdrücken zu können, sie haben absondern müssen. Sie sind dieselbe Handlung. Da^d Ich wird unmittelbar seiner absoluten Thätigkeit sich bewußt durch innere Selbstanschauung, ohne welche ein Ich sich überhaupt nicht verstehen läßt. Dann bemerke man dies: Durch die zweite Reflexion (ich muß wohl fortfahren, sie abzusondern) wird das, was ohne dies nur die bestimmte Thätigkeit des Reflectirens gewesen seyn würde, *Thätigkeit überhaupt*, da ja von dem Objecte derselben (erst durch das Object wird eine Reflexion eine solche,) abstrahirt wird. Die Unterscheidung zwischen bloß *idealer* Thätigkeit, Reflexion auf ein gegebenes, und *realer*, absolutem Bestimmen eines etwas, das gegeben werden soll, geschieht später.
- Daß ich es kürzer und dadurch vielleicht klärer fasse. Von der Reflexion aus tritt eine neue Kraft ein, die durch sich selbst die Tendenz der Natur fortpflanzt. So haben wir im vorigen gesehen. Nun soll diese neue Kraft eintreten *für mich*, ich soll, nach der gegenwärtigen Foderung^e, mir derselben bewußt seyn, als einer besondern Kraft. Dies ist nur so möglich, daß ich sie von der Gewalt des Triebes losgerissen denke, d. h. daß ich annehme, sie könne demselben auch nicht folgen, sondern widerstehen. Dieses Widerstehen wird nun hier bloß gesetzt als ein Vermögen; und wenn man es doch als ein immanentes und wesentliches im Ich be-

^b SW gefordert ^c Orig. Ich. (Hierbei ^d SW Forderung

181 trachtet, wie man muß, als ein *Trieb*. Eben dadurch, (welches den Beweis auch noch von einer andern Seite [/] schärft,) durch diesen entgegengesetzten Trieb wird auch der Einfluß der Natur zum bloßen *Triebe*, da er außerdem Kausalität seyn würde.

Wir wollen diesen Trieb des Ich, da er in ihm bloß als reinem enthalten ist, nennen 5 den *reinen*: und der andere soll den Namen behalten, den er schon hat, den des Naturtriebes.

Wir dürfen nur das Verhältniß beider zu einander betrachten, so werden wir sehen, wie beide, und wie insbesondere der reine, um welchen es uns hier vor- 10 züglich zu thun ist, sich äußere. Zuförderst der Naturtrieb, *als gerade so* bestimmter Trieb, ist dem Ich *zufällig*. Vom transcendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, ist er das Resultat unsrer Beschränkung. Nun ist es zwar nothwendig, daß wir überhaupt beschränkt seyen, denn außerdem wäre kein Bewußtseyn möglich. Aber es ist zufällig, daß wir *gerade so* beschränkt sind. Der reine Trieb hingegen ist im Ich wesentlich; er ist in der Ichheit, *als solcher*, gegründet. Eben darum ist er 15 in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftige Wesen. — Dann[,] der ¹ reine Trieb ist ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt: und als empirischem Zeitwesen von mir fodert ^m, daß ich mich selbst darüber erhebe. Nemlich die Natur hat Kausalität, und ist eine Macht auch in Beziehung auf mich; 20 sie bringt in mir hervor einen Trieb, der an die lediglich formale Freiheit gerichtet, sich äußert als *Hang*. Aber zufolge des obern Triebes hat diese Macht keine *Gewalt* auf mich, und soll keine haben; [/] ich soll mich ganz unabhängig 182 vom Antriebe der Natur bestimmen. Dadurch werde ich von der Natur nicht nur abgetrennt, sondern auch über sie erhoben: ich bin nicht nur kein Glied in der 25 Reihe derselben, sondern ich kann auch selbstthätig eingreifen in ihre Reihe. — Dadurch, daß ich die Macht der Natur unter mir erblicke, wird sie etwas, das ich nicht achte. Nemlich das, wogegen ich meine ganze Energie zusammen fassen muß, um ihm nur das Gleichgewicht zu halten, achte ich. Wogegen es dieser Energie nicht bedarf, das achte ich nicht. So ist es mit der Natur. Ein Entschluß, und ich 30 bin über sie erhaben. — Wenn ich mich hingebe, und ein Theil dessen werde, das ich nicht achten kann, so kann ich, von dem höhern Gesichtspunkte aus, mich selbst nicht achten. In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Natur-Kausalität herabzieht, äußert sich der Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflößt, der mich zur Selbstachtung auffodert ⁿ, der mir eine Würde be- 35 stimmt, die über alle Natur erhaben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuß, von

182
IV, 142

¹ SW Dann, der ^m SW fodert ⁿ SW auffordert

welcher Art er auch seyn möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuß als Genuß verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht.

§. 11.

Vorläufige Erörterung des Begriffs eines Interesse.

Gegen unsre sonstige Gewohnheit wird es hier beinahe nothwendig, außer der systematischen Ord[.]nung die vorläufige Erörterung eines Begriffs beizubringen, durch welchen wir über die eben so wichtige, als schwierigere Untersuchung, zu der wir überzugehen haben, ein größeres Licht zu verbreiten hoffen.

Es ist Thatsache, daß einige Begebenheiten uns ganz gleichgültig sind, andere uns interessieren; und es ist vorauszusetzen, daß jedem der so eben gebrauchte Ausdruck dieser Thatsache verständlich seyn werde. Was mir gleichgültig ist, hat dem ersten Anscheine nach gar keine, und da dies der Strenge nach nicht möglich ist, nur eine entfernte, und durch mich nicht bemerkte Beziehung auf meinen Trieb. Was mich interessirt, muß im Gegentheile eine unmittelbare Beziehung auf meinen Trieb haben; denn das Interesse wird selbst unmittelbar empfunden, und läßt sich durch keine Vernunftgründe hervorbringen. Man kann nicht durch Demonstrationen dahin gebracht werden, sich über etwas zu freuen oder zu betrüben. Das mittelbare Interesse (Interesse an etwas als Mittel für einen gewissen Zweck brauchbare) gründet sich auf ein unmittelbares Interesse.

Was heißt das: es bezieht etwas unmittelbar sich auf einen Trieb? Der Trieb selbst ist nur Gegenstand des Gefühls; eine unmittelbare Beziehung darauf könnte sonach auch nur gefühlt werden. Also das Interesse für etwas ist unmittelbar, heißt: die Harmonie oder Disharmonie desselben mit dem Triebe wird gefühlt, vor allem Raisonement, und unabhängig von allem Raisonement. [/]

Aber ich fühle nur *mich*; sonach müßte diese Harmonie oder Disharmonie in mir selbst liegen, oder sie müßte nichts anders seyn, als eine Harmonie oder Disharmonie meiner selbst mit mir selbst.

Um die Sache noch von einer andern Seite anzusehen — alles Interesse ist vermittelt durch das Interesse für mich selbst, und ist selbst nur eine Modifikation dieses Interesse für mich selbst. Alles, was mich interessirt, bezieht sich auf mich selbst. In jedem Genuße genieße ich, in jedem Leiden erleide ich mich selbst. Woher entsteht denn nur zu förderst dieses Interesse für mich? Aus nichts anderm, denn aus einem Triebe, da alles Interesse nur daher entsteht, und zwar auf fol-

IV, 144

gende Weise: mein Grundtrieb, als reines und empirisches Wesen, durch welchen diese zwei sehr verschiedenen Bestandtheile meiner selbst zu Einem werden, ist der nach Übereinstimmung des *ursprünglichen*, in der bloßen Idee bestimmten, mit dem *wirklichen* Ich. Nun ist der Urtrieb, d. h. der reine und der natürliche in ihrer Vereinigung ein bestimmter, er geht auf einiges unmittelbar; trifft mein 5 wirklicher Zustand mit dieser Foderung^a zusammen, so entsteht Lust, widerspricht er ihm, so entsteht Unlust: und beide sind nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines wirklichen Zustandes mit dem durch den Urtrieb gefoderten^b.

185

Das niedere Begehrungsvermögen geht aus von einem Triebe, der eigentlich nichts 10 weiter ist, als der Bildungstrieb unsrer Natur. Dieser Trieb richtet sich an das selbstständige Wesen, indem dasselbe [/] genöthigt ist, ihn mit sich synthetisch zu vereinigen; *sich selbst* zu setzen als getrieben. Er äußert sich durch ein Sehnen. Wo liegt das Sehnen? Nicht in der Natur, sondern in dem Subjecte des Bewußtseyns, denn es ist reflectirt worden. Das Sehnen geht auf nichts anders, als 15 das, was im Naturtriebe liegt, auf ein materielles Verhältniß der Außenwelt zu meinem Leibe. Setzet, dieses Sehnen werde befriediget; wir lassen unentschieden, ob durch freie Thätigkeit oder durch Zufall. Ohne Zweifel wird diese Befriedigung wahrgenommen. Warum fallen wir nun nicht bloß das kalte Erkenntnißurtheil: unser Leib wächst und gedeiht, wie wir etwa von einer Pflanze sprechen 20 würden; sondern fühlen Lust?

Darum. Mein Grundtrieb geht unmittelbar auf ein solches Urtheil aus, und dieses erfolgt. Was ihn befriedigt, und die Lust erzeugt, ist die Harmonie des wirklichen mit seiner Foderung.^c

186
IV, 145

Mit dem *reinen* Triebe verhält es sich ganz anders. Er ist ein Trieb zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, der dadurch entsteht, daß das Ich sein absolutes Vermögen innerlich anschaut. Es findet sonach hier gar nicht ein bloßes Gefühl des Triebes statt, wie oben, sondern eine Anschauung. Der reine Trieb kommt nicht vor als eine Affection; das Ich *wird* nicht getrieben, sondern es treibt *sich selbst*, und schaut sich an in diesem Treiben seiner Selbst; und nur in so fern wird 30 hier von einem Triebe gesprochen. (Man erinnere sich des oben S. 44. u. f.^d gesagten.) Der beschriebne Trieb geht darauf [/] aus, das Handelnde Ich selbstständig und durch sich selbst bestimmt zu finden. Man kann nicht sagen, dieser

^a SW Forderung ^b SW geforderten ^c Orig. Foderung, SW Forderung. ^d Abk. für und folgende SW S. 43 u. f. zu S. 88

¹ Vergl. S. 57 dieses Bandes.

Trieb sey, wie der aus dem Naturtriebe entstehende, ein *Sehnen*; denn er geht nicht aus auf etwas, das von der Gunst der Natur erwartet würde, und nicht von uns selbst abhinge. Er ist ein absolutes *Fodern*^c. Er tritt, daß ich mich so ausdrücke, stärker hervor im Bewußtseyn, weil er nicht auf ein bloßes Gefühl, sondern auf eine Anschauung sich gründet.

- 5 Man versetze das Ich in Handlung. Es bestimmt sich, wie sich versteht, durch sich selbst, unabhängig vom Naturantriebe, oder der Foderung^f, denn es ist *formaliter* frei. Entweder nun es erfolgt eine Bestimmung, wie sie zufolge der Foderung^f erfolgen sollte; so sind beide, das Subject des Triebes, und das wirklich
10 Handelnde, harmonisch; und es entsteht ein Gefühl der Billigung — es ist recht so, es ist geschehen was geschehen sollte —: oder es erfolgt das Gegentheil, so entsteht ein Gefühl der Mißbilligung, mit Verachtung verknüpft. Von Achtung läßt hiebei^g sich nicht sagen. Unsere höhere Natur und die Anforderung^h derselben müssen wir achten; in Absicht des empirischen ist es hinlänglich, wenn wir uns
15 nur nicht verachten müssen. Positive Achtung kommt ihm nie zu, denn es kann sich nie über die Foderung^f erheben.

- Hiebeiⁱ noch dies. Gefühl entsteht aus einer Beschränkung, aus einer Bestimmtheit. Hier aber ist lauter That von beiden Seiten, sowohl in der Foderung^f als in der Erfüllung derselben. Wie könnte [/] sonach ein Gefühl erfolgen? Die Harmonie
20 beider, ist nicht That; sie als solche, erfolgt ohne unser thätiges Mitwirken, ist ein bestimmter Zustand, und wird gefühlt. Dadurch wird auch klar, daß man uns nicht so zu verstehen habe, als ob das Gefühl einer Anschauung behauptet würde, welches absolut widersinnig ist. Die Anschauung harmonirt mit der Foderung^f eines Triebes, und diese Harmonie beider wird gefühlt. (Diese Bemerkung ist nicht unwichtig. Wäre es nicht so, so würde auch kein aesthetisches Gefühl möglich seyn, als welches gleichfalls Gefühl einer Anschauung ist, und zwischen den beiden Gefühlen, die wir hier beschreiben, in der Mitte liegt.)
25

- Könnte nun diese Billigung oder Mißbilligung auch kalt, ein bloßes Erkenntnißurtheil seyn; oder ist sie nothwendig mit Interesse verknüpft? Offenbar das
30 letztere; denn jene Foderung^k der absoluten Selbstthätigkeit und der Übereinstimmung des empirischen Ich damit, ist selbst der *Urtrieb*. Stimmt das letztere mit dem ersten zusammen, so wird ein Trieb befriedigt, stimmt es nicht damit überein, so bleibt ein Trieb unbefriedigt; daher ist jene Billigung nothwendig mit Lust, diese Mißbilligung mit Unlust verknüpft. Es kann uns nicht gleichgültig seyn,

^c SW *Fodern* ^f SW *Forderung* ^g SW *hierbei* ^h SW *Anforderung* ⁱ SW *Hierbei*
^k SW *Forderung*

ob wir uns verachten müssen. Diese Lust hat aber mit dem Genusse gar nichts zu thun.

- Die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Naturtriebe hängt nicht ab von mir selbst, in wiefern ich *Selbst*, d. i. frei bin. Die Lust sonach, die aus ihr ent-
 188 steht, ist eine solche, die mich von mir selbst [/] wegriß, mich mir selbst ent- 5
 fremdet, und in der ich mich vergesse; es ist eine *unfreiwillige* Lust, durch welches
 letztere Merkmal dieselbe wohl am schärfsten charakterisirt wird. Eben so verhält
 es sich mit dem Gegentheile, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze. — In
 Beziehung auf den reinen Trieb ist die Lust, und der Grund der Lust nicht etwas
 fremdes, sondern etwas von meiner Freiheit abhängendes, etwas, das ich erwarten 10
 konnte nach einer Regel, wie ich das erste nicht erwarten konnte. Sie führt mich
 sonach nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich. Sie
 ist *Zufriedenheit*; dergleichen zur Sinnenlust sich nie gesellt: weniger rau-
 schend, aber inniger; zugleich ertheilt sie neuen Muth und neue Stärke. Das
 Gegentheil davon ist, eben darum, weil es von unserer Freiheit abhing, 15
Verdruß, innerlicher Vorwurf, (dergleichen zum sinnlichen Schmerze, bloß
 als solchem, sich nie gesellt,) verknüpft mit Selbstverachtung. Das Gefühl, uns
 selbst verachten zu müssen, würde unendlich seyn, wenn nicht die fortdauernde
 Anforderung¹ des Gesetzes an uns uns wieder erhöbe; wenn nicht diese Fode-
 rung², da sie aus uns selbst hervorkommt, uns wieder Muth, und Achtung, für 20
 unsern höhern Charakter wenigstens, einflöste; wenn nicht der Verdruß selbst
 durch die Empfindung, daß wir seiner doch noch fähig sind, gemildert würde.
- IV, 147 Das beschriebene Gefühlvermögen, welches sehr wohl das *obere* heißen könnte,
 heißt das *Gewissen*. Es giebt eine *Ruhe* oder *Unruhe* des Gewissens, *Vorwürfe*
 189 des Gewissens, einen *Frieden* desselben; [/] keinesweges aber eine *Lust* des Ge- 25
 wissens. Die Benennung *Gewissen* ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittel-
 bare Bewußtseyn dessen, ohne welches überhaupt kein Bewußtseyn ist, das Be-
 wußtseyn unserer höhern Natur und absoluten Freiheit.

¹ SW Anforderung

§. 12.

Princip einer anwendbaren Sittenlehre.

- Der Naturtrieb geht aus auf etwas materiales, lediglich um der Materie willen; auf Genuß, um des Genusses willen: der reine Trieb auf absolute Unabhängigkeit des Handelnden, als eines solchen, von jenem Triebe; auf Freiheit um der Freiheit willen. Wenn er Kausalität hat, so läßt vorläufig dieses sich nicht anders denken, als daß zufolge desselben bloß nicht geschehe, was der Naturtrieb fodert ^a, sonach daß aus ihm bloß und lediglich eine *Unterlassung*, aber gar keine positive *Handlung* erfolgen könne, außer der innern Handlung, der Selbstbestimmung.
- Alle, welche die Sittenlehre bloß formaliter behandelt haben, hatten, wenn sie consequent verfahren wären, auf nichts, als auf eine fortdauernde *Selbstverläug[n]ung*, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müssen; wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen: (welchem [/] Satze allerdings etwas wahres und erhabenes zu Grunde liegt, wie sich tiefer unten ergeben wird.)
- Aber, sieht man die so eben aufgestellte Folgerung näher an, und will sie bestimmen, so sieht man sie sich unter den Händen in ein Nichts verschwinden. — Ich soll *mich* als frei setzen können, in einer Reflexion: wird durch den oben beschriebenen Trieb, der sich an das Subject des Bewußtseyns richtet, gefodert ^b. Ich soll sonach meine Freiheit allerdings *setzen*, als etwas *positives*, als Grund einer wirklichen Handlung, keinesweges etwa einer bloßen Unterlassung. Also, ich, das reflectirende, soll eine gewisse Bestimmung des Willens auf *mich*, als das bestimmende, zu beziehen, und dieses Wollen lediglich aus der Selbstbestimmung abzuleiten genöthigt seyn. Das zu beziehe[n]de ^c Wollen ist sonach etwas wahrnehmbares, objectives in uns. Aber alles objective kommt uns nur zu als sinnlichen und Naturwesen; durch das bloße Objectivisiren werden wir uns selbst in diese Sphäre gesetzt. — Oder daß ich diesen im allgemeinen hinlänglich bekannten und zur Güte erwiesenen Satz in besonderer Beziehung auf den gegenwärtigen ^d Fall vortrage: Alles wirkliche Wollen geht nothwendig auf ein Handeln; alles mein Handeln aber ist ein Handeln auf Objecte. In der Welt der Objecte aber handle ich nur mit Naturkraft; und diese Kraft ist mir nur gegeben durch den Naturtrieb, und ist nichts anderes, als selbst der Naturtrieb in mir; — die Kausalität der Natur auf sich selbst, die sie nicht mehr in ihrer eigenen Gewalt hat, als todt und bewußtlose Natur, sondern die ich [/] durch die freie Reflexion in *meine*

190

IV, 148

191

^a SW fordert^b SW gefordert^c Orig. zubeziehende^d Orig. gegenwärtigen

(der Intelligenz) Gewalt bekommen habe. Daher ist schon das unmittelbarste Object alles möglichen Wollens nothwendig etwas empirisches: eine gewisse Bestimmung meiner sinnlichen Kraft, die durch den Naturtrieb mir verliehen ist; also etwas durch den Naturtrieb gefodertes^c, denn derselbe verleiht nur dadurch, daß er fodert^c. Jeder mögliche Zweckbegriff geht sonach auf Befriedigung eines Naturtriebes. (Alles wirkliche Wollen ist empirisch. Ein reiner Wille ist kein wirklicher Wille, sondern eine bloße Idee; ein absolutes aus der intelligiblen Welt, das nur als Erklärungsgrund eines Empirischen gedacht wird.)

Es wird nach allem bisher gesagten wohl kaum möglich seyn, uns so zu verstehen, als ob der Naturtrieb, als solcher, das Wollen hervorbrächte. *Ich* will, und nicht die Natur; der Materie nach aber kann ich nichts anderes^f wollen, als etwas, das dieselbe auch wollen würde, wenn sie wollen könnte.

IV, 149 Dadurch wird nun zwar nicht der *Trieb* nach absoluter materialer Freiheit, aber die *Kausalität* desselben wird ganz aufgehoben. Es bleibt in der Realität nichts, als *formale* Freiheit übrig. Ob ich gleich mich getrieben finde, etwas zu thun, das seinen materialen Grund lediglich in mir selbst habe, so thue ich doch wirklich nie etwas, und kann nie etwas thun, das nicht durch den Naturtrieb gefodert^b sey, weil durch ihn mein ganzes mögliches Handeln erschöpft ist.

Nun aber darf die Kausalität des reinen Triebes nicht wegfallen; denn nur in wiefern ich eine solche setze, setze ich mich als Ich. [/]

192 Wir sind in einen Widerspruch gerathen, und derselbe ist um so merkwürdiger, da durch die beiden so eben erwähnten Sätze widersprechendes, als *Bedingung des Selbstbewußtseyns*, aufgestellt wird.

Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Den Gesetzen der Synthesis nach nur auf folgende Weise: die Materie der Handlung muß zugleich, in einem und eben demselben Handeln, angemessen seyn dem reinen Triebe und dem Naturtriebe. Beide müssen vereinigt seyn. Wie im Urtriebe beide vereinigt sind, so in der Wirklichkeit des Handelns.

Dies läßt sich nur so begreifen. Die Absicht, der Begriff beim Handeln geht auf völlige Befreiung von der Natur; daß aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen ist und bleibt, ist nicht die Folge unsers frei entworfenen Begriffs von ihr, sondern die Folge unserer Beschränkung. Der einzige Bestimmungsgrund der Materie unserer Handlungen ist der, uns unsrer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen^g, ohnerachtet die gefoderte^c Unabhängigkeit nie eintritt. Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit, die Handlung ist ihm angemessen, wenn

^c SW gefordertes ^f Orig. anders SW anderes ^g irrtümlich für erledigen? ^c SW geforderte

sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, d. i. *in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte*. Nun kann, zufolge des geführten Beweises, das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich seyn soll, also liegt der Endzweck des Vernunftwesens nothwendig in der Unendlichkeit, und ist ein zwar nicht zu erreichender, aber ein solcher, dem es sich zufolge seiner geistigen Natur unaufhörlich annähern soll. [/]

(Ich muß hier auf einen Einwurf Rücksicht nehmen, den ich nicht für möglich gehalten haben würde, wenn er nicht sogar von guten und in die Transscendental-Philosophie gehörig eingeweihten Köpfen wäre gemacht worden. Wie kann man einem unendlichen Ziele näher kommen? fragen sie; verschwindet denn nicht jede endliche Größe gegen die Unendlichkeit in Nichts? — Man sollte meynen, es werde in dieser Bedenklichkeit von der Unendlichkeit, als einem Dinge an sich, geredet. *Ich nähere an, für mich*. Aber ich kann die Unendlichkeit nie fassen; ich habe sonach immer ein *bestimmtes* Ziel vor Augen, welchem ohne Zweifel ich näher kommen kann: obgleich nach Erreichung desselben, durch die dadurch erreichte *Vervollkommenung*^b meines ganzen Wesens, und also auch meiner Einsicht, mein Ziel um eben soviel weiter hinaus gerückt seyn mag; und ich also in dieser *allgemeinen* Ansicht dem Unendlichen nie näher komme. — Mein Ziel liegt in der Unendlichkeit, weil meine Abhängigkeit eine unendliche ist. Die letztere aber fasse ich nie in ihrer Unendlichkeit, sondern nur einem bestimmten Umfange nach; und in diesem Umkreise kann ich ohne allen Zweifel mich freier machen.)

Es muß eine solche Reihe geben, bei deren Fortsetzung das Ich sich denken kann, als in Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen; denn lediglich unter dieser Bedingung ist eine Kausalität des reinen Triebes möglich. Diese Reihe ist nothwendig, vom ersten Punkte an, auf welchen die Person durch ihre Natur gestellt wird, ins Un[*endliche* hinaus, es versteht sich in der Idee, bestimmt; es ist sonach in jedem möglichen Falle bestimmt, was in demselben und unter allen diesen Bedingungen der reine Trieb fodereⁱ. Wir können diese Reihe nennen die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Ohnerachtet nun diese Reihe selbst noch nicht bekannt ist, so ist doch so eben erwiesen, daß eine solche nothwendig statt finden müsse. Wir können sonach auf diesen Grund sicher fußen; und müssen daher als Princip der Sittenlehre folgendes angeben: *Erfülle jedesmal deine Bestimmung*; wenn gleich noch die Frage zu beantworten ist: *welches ist denn nun aber meine Bestimmung?* — Drückt man den Satz so aus: *erfülle überhaupt deine Bestimmung*, so liegt die Unendlichkeit des aufgegebenen Endzwecks gleich mit darin, denn die Erfüllung unsrer ganzen Bestimmung ist in keiner Zeit

193 IV, 150

194

IV, 151

^b Orig. Vervollkommenung ⁱ SW fordere

möglich. (Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, daß sie das unendliche, in keiner Zeit zu erreichende, vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuum, und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott, ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich.)

Die Möglichkeit, seine *jedesmalige* Bestimmung, einzeln, und in der Zeit, zu erfüllen, ist allerdings durch die *Natur* selbst begründet, und in ihr gegeben. Das Verhältniß des Naturtriebes zu dem aufgestellten Princip ist dieses: In jedem Momente ist etwas unsrer sittlichen Bestimmung angemessen; [/] dasselbe wird zugleich durch den Naturtrieb (wenn er nur natürlich, und nicht etwa durch eine verdorbne Phantasie verkünstelt ist) gefodert ^k: aber es folgt gar nicht, daß *alles*, was der letztere fodert ^l, dem erstern gemäß ist. Die Reihe des letztern, bloß an sich betrachtet, sey = A. B. C. u. s. f. [;] durch ^m die sittliche Bestimmung des Individuum wird vielleicht aus B. nur ein Theil heraus gehoben, und wirklich gemacht; wodurch, da das vorhergehende anders ist, als es durch bloße Natur seyn würde, auch der auf B. folgende Naturtrieb anders seyn wird; aus welchem aber vielleicht selbst in dieser Gestalt durch die sittliche Bestimmung nur ein Theil herausgehoben wird: und so ins Unendliche. In jeder möglichen Bestimmung aber treffen beide Triebe zum Theil zusammen. So allein ist Sittlichkeit in der wirklichen Ausübung möglich.

Es ist zweckmäßig, das gegenseitige Verhältniß beider Triebe zu einander noch deutlicher aus einander zu setzen. — Zuförderst, der höhere Trieb äußert sich als der jetzt beschriebne *sittliche*, keinesweges aber als *reiner* Trieb; nicht als ein solcher, der auf absolute Unabhängigkeit, sondern als ein solcher, der auf bestimmte Handlungen ausgeht, von welchen sich jedoch, wenn der Trieb zum deutlichen Bewußtseyn erhoben, und die gefoderten ⁿ Handlungen näher untersucht werden, zeigen läßt, daß sie in der beschriebnen Reihe liegen. Denn es ist ja so eben gezeigt worden, daß der Trieb, als *reiner*, als auf eine bloße Negation gehender Trieb, gar nicht zum Bewußtseyn kommen könne. Der [/] Negation wird man sich ohnedies nicht bewußt, weil sie nichts ist. Dies beweist auch die Erfahrung: wir fühlen uns gedrungen dies oder jenes zu thun, und machen uns Vorwürfe, etwas nicht gethan zu haben — dies dient zur Berichtigung in Rücksicht derer, die kein Bewußtseyn des categorischen Imperativs, (wovon tiefer unten) und auch nicht eines reines Triebes zugeben. Es wird durch eine gründliche Transscendental-Philosophie ein solches Bewußtseyn auch nicht behauptet. Der reine Trieb ist

^k SW gefodert ^l SW fordert ^m SW u.s.f.; durch ⁿ SW geforderten

etwas außer allem Bewußtseyn liegendes, und bloßer transscendentaler Erklärungsgrund von etwas im Bewußtseyn.

- Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb, wie wir gesehen haben. Er hat von dem Naturtriebe das materiale, worauf er geht, d. h. der mit ihm synthetisch vereinigte und in eins verschmolzne Naturtrieb geht auf dieselbe Handlung, auf welche er gleichfalls geht, wenigstens zum Theil. Die Form aber hat er lediglich vom reinen. Er ist absolut, wie der reine, und fodert¹ etwas, schlechthin ohne allen Zweck außer ihm selbst. Er geht absolut nicht auf irgend einen Genuß aus, von welcher Art er auch seyn möge. (Der Endzweck alles dessen, was er fodert¹, ist gänzliche Unabhängigkeit. Aber welches ist denn wieder der Zweck dieser gänzlichen Unabhängigkeit? Etwa ein Genuß, oder des etwas? Schlechterdings nicht. Sie ist ihr eigner Zweck. Sie soll beabsichtigt werden, schlechthin weil sie es soll; weil ich Ich bin. Die innere Zufriedenheit, die man auf dem Wege dahin empfindet, ist etwas [/] zufälliges. Der Trieb entsteht nicht aus ihr, sondern sie vielmehr entsteht aus dem Triebe.) 197

- Er kündigt sich an der Achtung; und seine Befolgung oder Nichtbefolgung erregt Billigung oder Mißbilligung, das Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, oder der peinigendsten Selbstverachtung. Er ist *positiv*, treibt an zu irgend einem bestimmten Handeln. Er ist *allgemein*, und bezieht sich auf alle mögliche freie Handlungen; auf jede^o Äußerung des Naturtriebes, die zum Bewußtseyn kommt, nach der oben scharf angegebenen Gränze. Er ist *selbstständig*, giebt sich selbst jedesmal seinen Zweck auf, geht aus auf eine *absolute Kausalität*, und steht mit dem Naturtriebe in *Wechselwirkung*, indem er von ihm die Materie, aber auch nur als solche, und keinesweges als einen zu verfolgenden Zweck erhält, und von seiner Seite ihm die Form giebt. Endlich er gebietet categorisch. Was er fodert¹, wird als nothwendig gefodert¹. IV, 153

§. 13.

Eintheilung der Sittenlehre.

- Der sittliche Trieb fodert^a *Freiheit* — um der *Freiheit* willen. Wer sieht nicht, daß das Wort Freiheit in diesem Satze in zwei verschiedenen Bedeu[un]gen vorkomme? In der letztern Stelle ist die Rede von einem objectiven Zustande, der hervorgebracht werden soll; dem letzten absoluten Endzwecke; der völligen 198

• Orig. j ede ♢ SW gefordert • SW fordert

Unabhängigkeit von allem außer uns: in der erstern von einem Handeln, als solchem, und keinem eigentlichen Seyn, von einem rein subjectiven. Ich soll *frei handeln*, damit ich *frei werde*.

Aber selbst im Begriffe der Freiheit, wie er in der ersten Stelle vorkommt, ist wieder eine Unterscheidung zu machen. Es kann bey der freien Handlung gefragt werden, *wie* sie geschehen müßte, um ^b eine freie zu seyn, und was geschehen müßte; nach ^c der Form der Freiheit und nach ihrer Materie. Ueber ^d die Materie derselben haben wir bis jetzt untersucht: die Handlung muß liegen in einer Reihe, durch deren Fortsetzung ins unendliche das Ich absolut unabhängig würde. Auf das *wie* oder die Form, wollen wir jetzt einen Blick 10 werfen.

IV, 154 Ich soll handeln frei[;] d. h. ^e ich als gesetztes Ich, als Intelligenz, soll mich bestimmen, also, ich soll mit dem Bewußtseyn meiner absoluten Selbstbestimmung mit Besonnenheit und Reflexion handeln. Nur so handle ich als Intelligenz frei; außerdem handle ich *blind*, wie das Ohngefähr mich treibt. 15

Ich soll als Intelligenz auf eine *bestimmte* Weise handeln, d. h. ich soll mir des Grundes bewußt werden, aus welchem ich gerade *so* handle. Dieser Grund nun kann kein anderer seyn, weil es kein anderer seyn darf, als der, daß die Handlung in der beschriebenen Reihe liege; oder — da dies nur eine *philosophische* [/]

199 Ansicht ist, keinesweges die des gemeinen Bewußtseyns — nur der, daß diese Handlung *Pflicht* sey. Also ich soll handeln lediglich nach dem Begriffe meiner Pflicht; nur durch den Gedanken mich bestimmen lassen, daß etwas Pflicht sey, und schlechthin durch keinen anderen. 20

Über das letztere einige Worte. — Auch der sittliche Trieb soll mich nicht bestimmen, als bloßer und blinder Trieb; wenn der Satz nicht schon in sich selbst widersprechend wäre, und es etwas sittliches, das nur Trieb wäre, geben könnte. Wir erhalten nemlich hier das schon obengesagte wieder, nur viel weiter bestimmt. Oben zeigte sich: der Trieb zur Selbstständigkeit richtet sich an die Intelligenz, als solche; sie soll selbstständig seyn, *als* Intelligenz; aber eine solche ist selbstständig, nur in wie fern sie sich durch Begriffe, und schlechthin durch keinen Antrieb bestimmt. Der Trieb geht also darauf aus, Kausalität zu haben, und auch keine zu haben; und er hat Kausalität, lediglich dadurch, daß er keine hat, denn er fodert ^a: *sey frei*. Ist er Antrieb, so ist er lediglich Naturtrieb; als sittlicher Trieb kann er es nicht seyn; denn es widerspricht der Moralität, und ist unsittlich, sich blind treiben zu lassen. (Z. B. die Triebe der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe. Es wird zu seiner Zeit sich zeigen, daß diese Triebe 35

^b Orig. müsse; um ^c Orig. müsse, nach ^d SW Aber ^e Orig. frei d. h.

Außerung des sittlichen Triebes sind, jedoch vermischt mit dem Naturtriebe, wie denn der sittliche Trieb stets gemischt ist. Aber wer zufolge dieser Triebe handelt, handelt zwar legal, aber schlechthin nicht moralisch, sondern *in so fern* gegen die Moral. [/]

- 5 Hier erst entsteht ein categorischer Imperativ; als welcher ein *Begriff* seyn soll, 200 IV, 155
und kein Trieb. Nemlich der Trieb ist nicht der categorische Imperativ, sondern er treibt uns, uns selbst einen zu bilden; uns zu sagen, daß irgend etwas schlecht-
hin geschehen solle. Er ist unser eigenes Produkt; *unser*, in wie fern wir der Be-
griffe fähige Wesen, oder Intelligenzen sind.
- 10 Dadurch wird nun das vernünftige Wesen, der Form nach, in der Willensbe-
stimmung, ganz losgerissen, von allem, was es nicht selbst ist. Die Materie bestimmt
es nicht, und es selbst bestimmt sich nicht durch den Begriff eines materialen, son-
dern durch den lediglich formalen, und in ihm selbst erzeugten Begriff des absolu-
ten Sollens. Und auf diese Weise erhalten wir denn in der Wirklichkeit das ver-
nünftige Wesen wieder, wie wir es ursprünglich aufstellten, als absolut selbst-
ständig: wie denn alles ursprüngliche, nur mit Zusätzen und weitem Bestim-
mungen, sich in der Wirklichkeit wieder darstellen muß. — Nur die Handlung
aus Pflicht ist eine solche Darstellung des reinen Vernunftwesens; jede andere
Handlung hat einen der Intelligenz, als solcher, fremdartigen Bestimmungsgrund.
- 20 (So sagt Kant [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]^f daß nur durch die
Anlage der Moralität das Vernunftwesen sich als etwas *an sich*, nemlich etwas
selbstständiges, unabhängiges, schlechthin durch keine Wechselwirkung mit etwas
außer ihm, sondern bloß für sich bestehendes, offenbare.¹) Daher auch das un-
aussprechlich erhabene der Pflicht, indem sie alles außer uns tief [/] unter uns 201
25 setzt, und es gegen unsre Bestimmung in Nichts verschwinden läßt.

^f Eckige Klammern im Orig.

¹ Kant, Immanuel: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Riga 1785. — Vergl. S. 77: „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ — S. 119/20: „Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein STANDPUNCT, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, UM SICH SELBST ALS PRACTISCH ZU DENKEN, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich seyn würde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das Bewusstseyn seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frey wirkende Ursache, abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freylich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbey, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst), nothwendig [...]“.

Es folgt sonach aus der Form der Sit[t]lichkeit ^a zweierlei:

1) Ich soll *überhaupt* mit Besonnenheit und Bewußtseyn, nicht blind und nach bloßen Antrieben, und *insbesondere* mit dem Bewußtseyn der Pflicht handeln, so gewiß ich handle; nie handeln, ohne meine Handlung an diesen Begriff gehalten zu haben. — Es giebt sonach gar keine gleichgültigen Handlungen; auf alle, so gewiß sie nur wirklich Handlungen des intelligenten Wesens sind, bezieht sich das Sittengesetz, wäre es auch nicht materialiter, doch ganz sicher formaliter. Es soll nachgefragt werden, ob sich nicht etwa der Pflichtbegriff auf sie beziehe; um diese Nachfrage zu begründen, bezieht er sich ganz gewiß auf sie. Es läßt sich so gleich nachweisen, daß er sich auch materialiter auf sie beziehen müsse; denn ich soll nie dem sinnlichen Triebe, als solchem, folgen; nun aber stehe ich, laut obigem, bei jedem Handeln unter ihm: mithin muß bei jedem der sittliche Trieb hinzukommen: außerdem könnte, dem Sittengesetze zufolge, gar keine Handlung erfolgen; welches gegen die Voraussetzung streitet.

IV, 156

5

10

2) Ich soll nie gegen meine Überzeugung handeln. Dies ist völlige Verkehrtheit und Bosheit. Was es sey im Menschen, das ^b eine solche [/] an sich unmöglichⁱ scheinende Verkehrtheit doch möglich mache, und ihr wenigstens das schreckliche nehme, welches sie, in ihrer wahren Gestalt angesehen, für jeden unverdorbenen Menscheninn hat, werden wir tiefer unten sehen.

202

15

Beides in Einen Satz zusammengefaßt, würde sich ausdrücken lassen: *Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht*; oder: *handle nach deinem Gewissen*. Dies ist die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, die man auch vorzugsweise *die Moralität* derselben genannt hat. Wir werden über diese formalen Bedingungen der Sittlichkeit im ersten Abschnitte unsrer eigentlichen Sittenlehre ausführlicher reden: und dann in einem zweiten Abschnitte, die *materialen* Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen, oder die Lehre von der *Legalität* derselben, aufstellen. [/]

25

DRITTES HAUPTSTÜCK.

203

SYSTEMATISCHE ANWENDUNG DES PRINCIPS
DER SITTlichkeit

ODER

5 DIE SITTENLEHRE IM ENGERN SINNE.

*Erster Abschnitt.*Von den formalen Bedingungen der Moralität
unsrer Handlungen.

§. 14.

Über den Willen insbesondere

10

Ich könnte sogleich an eine synthetisch-systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen gehen. Da aber die for[mal]e 204 Moralität, oder vorzugsweise sogenannte Moralität auch *guter Wille* heißt, und ich selbst sie so zu charakterisiren gedenke, so bin ich vorher Rechenschaft schuldig über meinen Begriff vom Willen.

15

Es ist zwar alles, was zu dieser Erörterung gehört, schon unter andern Namen 15 IV, 158 vorgetragen, dennoch ist es auch darum nöthig, ausdrücklich unter dieser Benennung von der Sache zu reden, um meine Darstellung mit der bisher gewöhnlichen in Verbindung zu bringen.

20

Ein Wollen ist ein absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewußtseyn desselben. Diese Handlung ist oben zur Gnüge beschrieben. — Man kann das objective, das von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit übergehende Ich; und das subjective, das in diesem Übergehen sich selbst anschauende Ich, in der Untersuchung von einander scheiden; im Wollen ist es vereinigt. Der Trieb, 25 das Sehnen, das Begehren, ist nicht der Wille. Bei dem ersten ist ein Hang da und Neigung: bei dem letztern auch Bewußtseyn des Objects der Neigung; aber keine Bestimmtheit des thätigen Ich, sondern Unbestimmtheit. Das Begehren möchte, daß sein Gegenstand ihm käme; selbst Hand und Fuß dafür rühren mag es nicht. Durch das Wollen erfolgt die Bestimmtheit.

Sieht man auf das *Vermögen* jenes Übergehens mit Bewußtseyn überhaupt, — und ein solches *Vermögen* zur Äußerung *hinzu zu denken*, ist man durch die Ge-
 205 setze der theoretischen Vernunft genöthigt, — [/] so erhält man den Begriff des *Willens* überhaupt, als eines Vermögens zu wollen. Es ist dies ein abstrakter Begriff, nichts wahrzunehmendes wirkliches, nicht etwa eine Thatsache, wie einige
 5 sich ausdrücken. Nimmt man ein wirkliches bemerkbares Übergehen, so hat man ein *Wollen*. Nun aber ist das Wollen nicht vollendet, und es ist überhaupt kein Wollen, wenn nicht Bestimmtheit da ist. Dann heißt es *ein Wille*; wie in der Redensart: das ist mein Wille; oder eine Wollung. Im gemeinen Leben macht man diesen Unterschied zwischen dem Willen überhaupt, als einem Vermögen und zwischen
 10 *einem Willen*, einem bestimmten Willen, als bestimmter Äußerung jenes Vermögens nicht, weil er da nicht nöthig ist; und in der Philosophie, wo er höchst nöthig wäre, hat man ihn auch nicht gemacht.

IV, 159 Der Wille ist frei in materialer Bedeutung des Worts. Das Ich in wiefern es will, giebt als Intelligenz sich selbst das Object seines Wollens, indem es aus den
 15 mehreren möglichen eins wählt; und die Unbestimmtheit, welche die Intelligenz anschaut und begreift, erhebt zu einer gleichfalls gedachten und begriffenen Bestimmtheit. — Diesem widerspricht nicht, daß das Object durch den Naturtrieb gegeben seyn könne. Es ist durch ihn gegeben als Object des Sehnsens, des Begehrens; aber keinesweges des *Willens*, des bestimmten Entschlusses, dasselbe zu reali-
 20 siren. In dieser Rücksicht giebt es absolut der Wille sich selbst. Kurz, der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch
 206 will, so ist er frei; und wenn er [/] nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben. — Die Natur bringt keinen Willen hervor; sie kann der Strenge nach auch kein Sehnen hervorbringen, wie wir schon oben gesehen haben, denn auch dieses
 25 setzt eine Reflexion voraus. Nur wird in dieser Reflexion das Ich seiner selbst, als eines reflectirenden, sich nicht bewußt; mithin muß es selbst annehmen, daß das in ihm vorhandene Sehnen Naturprodukt sey; obwohl Beobachter außer ihm, und wir selbst vom transcendentalen Gesichtspunkte aus, das Gegentheil finden.

Geht der Wille von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit — und daß dies die Bedingung des Bewußtseyns der Freiheit, und mit ihm des Ich, als eines solchen, sey, ist oben streng erwiesen; es ist sonach erwiesen, *daß ein Wille sey*, und daß er so bestimmt sey, wie wir ihn beschreiben — ist dies, sage ich, so, so ist der Wille stets ein Vermögen zu wählen, wie ihn *Reinhold* ^a sehr richtig beschreibt ¹. Es ist
 30 35

^a SW Reinhold

¹ Vergl. Reinhold, Karl Leonhard: „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungs-

kein Wille ohne *Willkühr*. Willkühr nemlich nennt man den Willen, wenn man auf das so eben angegebene Merkmal sieht, daß er nothwendig unter mehreren gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trifft.

- (Einige Philosophen haben in der Behauptung, daß es der Freiheit gleich möglich sey, die entgegengesetzten Entschließungen A oder —A zu ergreifen, einen Widerspruch gefunden; und andere Philosophen haben Mühe gehabt, den Zirkel, den man für einen Beweis dieses Widerspruchs ausgab, zu entblößen. Wir wollen doch einmal untersuchen, ['] was die erstern voraussetzen, ohne daß die letztern es merken.
- 5 Setzen wir eine Naturkraft = X. Da sie Naturkraft ist, wirkt sie nothwendig mechanisch, d. i. sie bringt immer alles hervor, was sie vermöge ihrer Natur unter diesen Bedingungen hervorbringen kann. Die Äußerung einer solchen Kraft ist, wenn sie = A ist, nothwendig = A, und es wäre widersprechend, statt jenes irgend ein —A anzunehmen.
- 15 Ist denn nun dieses Gesetz auf den Willen anwendbar? — Zuförderst, worauf es vorzüglich ankommt, und was ich oben nicht ohne Grund eingeschränkt habe: wo der Wille, wo überhaupt das Ich eintritt, ist die Naturkraft ganz am Ende *Es ist durch sie weder A noch —A, es ist durch sie gar nichts möglich*; denn ihr letztes Produkt ist ein Trieb und ein solcher hat keine Kausalität. Also nicht einer
- 20 Naturkraft, sondern dem ihr absolut entgegengesetzten Willen ist A und —A gleich möglich. Dann — wenn behauptet wird daß der Wille frei sey, so wird behauptet, daß er erstes anfangendes Glied einer Reihe sey, also durch kein anderes bestimmt werde, mithin die Natur sein Bestimmungsgrund nicht seyn könne, wie

IV, 160
207

vermögens", Prag und Jena 1789. S. 567: „Das Vermögen des vorstellenden Subjektes durch die Selbstthätigkeit des Triebes bestimmt zu werden, oder sich selbst zu einer Handlung des Triebes zu bestimmen, heißt der Willen; und die wirkliche, und mit Bewußtseyn, vorgenommene Selbstbestimmung zu einer Handlung des Triebes, heißt das Wollen.“ — S. 571: „Der menschliche Wille ist also frey, 1) in wie ferne er als Vermögen der Spontaneität der Vernunft durch kein Afficiertwerden gezwungen werden kann; [2)] als Vermögen eines Subjektes, das außer der Vernunft auch noch Sinnlichkeit besitzt, sich selbst sowohl a priori als a posteriori zu bestimmen vermag, und daher keineswegs ausschließend weder an das Gesetz des [Orig. der] uneigennütigen noch an das Gesetz des eigennütigen Triebes gebunden ist.“ — Vergl. ferner: Reinhold, Carl Leonhard: „Briefe über die Kantische Philosophie.“ Zweyter Band, Leipzig 1792. S. 259: „Der Bestimmungsgrund beyder Handlungen [cf. der sittlichen und der unsittlichen] liegt in der Willkühr der Person, welche diese oder jene Forderung zur Triebfeder erhebt, — folglich in der Freyheit des Willens, oder dem Vermögen, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen, welches nur dadurch möglich ist, daß man sich entweder durch das freywillig ergriffene praktische Gesetz, oder durch Vergnügen gegen dasselbe bestimmt.“ — S. 281: „Durch die praktische Vernunft bestimmt die Person selbst, aber unwillkürlich, dem Willen sein Gesetz; durch die Selbstthätigkeit der Willkühr hingegen handelt sie diesem Gesetze gemäß oder zuwider.“